

**WALI NIKAH DALAM PANDANGAN KH HUSEIN
MUHAMMAD**

**(Analisis Kritis Terhadap Pemahaman KH Husein
Muhammad Dalam Konsep Wali Nikah)**



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam (S.Th.I)

Oleh:

**YULDI HENDRI
NIM. 05530010**

**JURUSAN TAFSIR DAN HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Yuldi Hendri
NIM : 05530010
Fakultas : Fakultas Ushuluddin
Jurusan/Prodi : Tafsir dan Hadis
Alamat Rumah : Jorong Pematang Aur, Kenagarian Sungai Naniang, Kec.
Bukik Barisan, Kab. Lima Puluh Kota, Sumatera Barat
Telp./Hp : 0852 9239 7594
Alamat di Yogyakarta : Wisma Imam Syafi'i, Jln. Laksda Adisucipto r-146,
Ambarrukmo, Depok, Sleman, Yogyakarta
Telp./Hp : (0274) 484239
Judul Skripsi : **Wali Nikah Dalam Perspektif Gender (Analisis Kritis Terhadap Penafsiran KH Husein Muhammad Dalam Konsep Wali Nikah)**

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 30 Desember 2008

Saya yang menyatakan,



Yuldi Hendri

NOTA DINAS I

Yogyakarta, 3 Desember 2008

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

Nama : Yuldi Hendri
NIM : 05530010
Jurusan : Tafsir dan Hadis
Judul Skripsi : **Wali Nikah Dalam Perspektif Gender (Analisis Kritis Terhadap Penafsiran KH Husein Muhammad dalam Konsep Wali Nikah)**

Maka selaku Pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak untuk diajukan pada sidang munaqosyah.

Demikianlah yang kami harapkan, sebelum dan sesudahnya kami sampaikan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb

Pembimbing I



Ahmad Baidowi, S. Ag, M. Si

NIP. 150282516

NOTA DINAS II

Yogyakarta, 3 Desember 2008

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini:

Nama : Yuldi Hendri
NIM : 05530010
Jurusan : Tafsir dan Hadis
Judul Skripsi : **Wali Nikah Dalam Perspektif Gender (Analisis Kritis Terhadap Penafsiran KH Husein Muhammad dalam Konsep Wali Nikah)**

Maka selaku Pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak untuk diajukan pada sidang munaqosyah.

Demikianlah yang kami harapkan, sebelum dan sesudahnya kami sampaikan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb

Pembimbing II



Afdawaiza, S. Ag. M. Ag

NIP. 150291984



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/0510/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : WALI NIKAH DALAM PANDANGAN KH
HUSEIN MUHAMMAD (Analisis Kritis
Terhadap Pemahaman KH Husein Muhammad
Dalam Konsep Wali Nikah)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Yuldi Hendri
NIM : 05530010

Telah dimunaqsyahkan pada : Selasa, tanggal: 27 Januari 2009
dengan nilai : -A

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQSYAH

Ketua Sidang

Ahmad Baidowi, S.Ag, M.Si
NIP. 150282516

Penguji I

Dr. Nurun Najwah, M.Ag
NIP. 150259418

Penguji II

Inayah Rohmaniyah, S.Ag. M.Hum, MA
NIP. 150277318

Yogyakarta, 27 Januari 2009

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

DEK A N



Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag
NIP. 150232692

MOTO

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ

قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ اِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا

تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

Wahai orang-orang yang beriman, “hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

(QS. Al-Ma'idah (5): 8)

Iza zāharat amāratu al-‘adli wa affaragat bi ayyin tarīqin kāna fāsamma syar’ullah wa dīnuh

Apabila nampak keadilan dengan cara apapun, dari manapun keadilan itu diperoleh, maka di sanalah syariat dan hukum Allah

(Ibnul Qoyyim al-Jauziyah)

PERSEMBAHAN

Kupersembahkan skripsi ini kepada:

Ibu dan ayahku tercinta, yang tidak pernah lelah memberikan rasa kasih dan cinta tanpa pamrih. Engkau berdua adalah sumber inspirasi dan teladanku dalam mengarungi hidup dan kehidupan ini.

Buat udaku Imet dan Novi yang tidak pernah lelah mengayomi dan membimbingku ke arah kehidupan yang lebih sempurna. Saya masih ingat dengan ungkapan kalian,
“Kebahagiaan hanya akan nyata jika berbagi”

Buat adek-adekku tercinta, Nela, Yuda, Iqbal dan Hassan al-Banna yang sangat kucintai, kusayangi dan kalian adalah butir-butir mutiara dari surga harapkan.

Buat guru-guru spiritual, guru intelektual dan guru kehidupanku yang tak akan pernah mampu aku melupakan kalian, cukuplah batin dan misi kita selalu bersatu walaupun kita kadang berpisah jauh. Do'a dan nasehat kalian akan selalu kurindukan.

Serta buat teman-temanku yang selalu membantu, menyemangati dan selalu memberikan secercah senyuman padaku, walaupun itu kadang tidak terlalu mampu untuk menghiburku.

Semoga pengorbanan kalian semuanya diridhoi dan diganjar oleh Allah SWT.

Amin

Yuldi Hendri, Ambarrukmo, 30 Desember 2008.

KATA PENGANTAR

اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِيْنُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ اَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَةِ
اَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضَلْ فَلَا هَادِيَ لَهُ اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ
لَا شَرِيْكَ لَهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى
رَسُوْلِ اللّٰهِ سَيِّدِنَا وَحَبِيْبِنَا مُحَمَّدٍ ابْنِ عَبْدِ اللّٰهِ وَعَلٰى اٰلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَّآلِهِ وَاٰحُوْلٍ
وَاَقْوَامٍ اَبَا اللّٰهِ

Alhamdulillah puji syukur penulis haturkan kehadiran Allah SWT yang selalu mencurahkan rahmat, hidayah dan inayah-Nya kepada para hamba yang serius dalam urusan dunia dan akhiratnya. Dialah yang membantu penyusunan skripsi ini sehingga berjalan dengan lancar di tengah-tengah halangan yang tak henti-hentinya. Sholawat dan salam tetap terlimpahkan keharibaan Nabi Muhammad SAW sebagai penebar cinta dan kasih sayang pada semua makhluk.

Penulis sangat sadar bahwa penyusunan skripsi ini tidak akan selesai tanpa bantuan dan dukungan pihak lain. Oleh karena itu penulis sampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang membantu dan mendukung penulis. *Wa bil khusus ila hadrati:*

1. Dekan Fakultas Ushuluddin, Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani M.Ag beserta para Pembantu Dekan.
2. Ketua Jurusan Tafsir dan Hadis, Bpk Dr. Suryadi M. Ag dan Sekjur Bpk Dr. Alfatih Suryadilaga. M.Ag.
3. Penasehat Akademik, Drs. Muhammad Yusuf M.Si yang selalu menasehati dan membimbing penulis selama menjadi mahasiswa.

4. Bapak Ahmad Baidowi S. Ag, M.Si selaku Pembimbing I dan Bapak Afdawaiza S.Ag, M.Ag selaku Pembimbing II yang tanpa keduanya penulis akan menyelesaikan skripsi ini dengan penuh kesalahan dan kekeliruan.
5. Pimpinan dan staf Perpustakaan Pusat UIN Sunan Kalijaga, terima kasih atas pelayanan dan penyediaan buku-bukunya.
6. Pimpinan dan staf Perpustakaan Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, terima kasih atas pelayanan dan penyediaan buku-bukunya
7. Kedua orang tua, terima kasih atas segalanya yang ibu dan ayah berikan untukku. Semoga Allah menurunkan segala rahmat, ampunan dan syurga-Nya untuk ibu dan ayah di sini (dunia) dan di sana nanti (akhirat), Amin.
8. Terima kasih sebesar-besarnya kepada KH Husein Muhammad, Inayah Rohmaniyah M.A, M. Hum, Bpk Ahmad Rafiq, Prof. Muhammad Chirzin, Bpk Ahmad Baidowi, Bpk. Ahmad Syuhada', Prof. Mark WoodWark, Buya Hamzah dan mereka yang memberikan perhatian lebih kepada penulis.
9. Saudara-saudaraku, Yuliadi Rahmet, Metra Noviardi, Nella Wahyuni Supardi, Isma Wahyuda, Muhammad Iqbal dan Hassan Al-Banna, terima kasih kalian selalu menemaniku dan selalu mendo'akan kebaikan untukku dan untuk kita.
10. Semua teman-teman Jurusan TH angkatan 2005, terima kasih dan minta maaf atas segala kebaikan dan kesalahan penulis selama bersama kalian.
11. Terima kasih sebesar-besarnya kepada Kak Nurman, Mas Aris Mei, Mas Putut, Akh Ryan, Da Faisal, Abang Arif, Mas Syamsuddin, Mas Dali, Kang Hendro, Bang Fadhli, Friend Veri, Mas Nanda, Kak Ibna, Kak Moldi, Ni Neni, Mbak Fitri, Mbak

Ayu, Dek Fikri, Dek Gito, Dek Abeng, Dek Fadhli Kuadrat, Da Okdi, Om Irsan, Mas Tajab, Mas Muh, Mbak warung kost dan lain-lain.

12. Terima kasih kepada Jama'ah Ta'lim di Mesjid Baiturrahman Gowok, Pak Maftuh, para Asatizah, temen-temen wisma Imam Syafi'i. Kita sama-sama belajar dalam memahami agama kita dan belajar memahami diri kita dan memahami apa yang ada di samping dan sekitar kita. Jangan putus asa ngaji, rajin belajar bahasa arab, rajin baca al-Qur'an dan pahami maknanya dan perbanyak hapal Qur'an ya, dan yang penting amalnya.

13. Terima kasih kepada semua teman-teman Sekolah Gender di Atma Jaya dan Sekolah Gender di PSW UIN Sunan Kalijaga. Tetap semangat memperjuangkan orang-orang tertidas, guna mewujudkan keadilan sosial as we can.

Terima kasih semuanya. *Jazakumullah ahsanal jaza'*. Semoga Allah menganugerahkan istiqamah dan khusnul khatimah kepadaku dan kalian. Amin.

Yogyakarta, 02 Desember 2008

Penulis

Yuldi Hendri

ABSTRAK

Wali nikah dalam hukum Islam masih terkesan bias dan patriakhi, karena perempuan tidak memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri maupun menikahkan orang lain. Hal ini tentunya tidak terlepas dari realitas dan kondisi saat hukum itu dibentuk, dimana perempuan terkurung dalam sangkar domestikasi, sehingga mereka dianaktirikan bahkan “tidak dianggap”. Namun kontroversi dan perdebatan tentang wali nikah ini telah terjadi 14 abad yang lalu, yang menunjukkan bahwa masalah wali nikah tidak dan belum menemukan titik final dan status quo. Sehingga mengkaji ulang, memahami dan merelevansikannya dengan dunia konteks sekarang merupakan sesuatu yang mendesak harus dilakukan. Disinilah pentingnya kehadiran KH Husein Muhammad sebagai seorang Kiai Pesantren yang berusaha merekonstruksi wacana wali nikah dalam perspektif gender dan menawarkan alternatif penafsiran dan pemahaman secara kontekstual melalui analisis gender terhadap teks-teks yang terkesan bias dalam kasus wali nikah. Maka penulis berusaha untuk menemukan bagaimana metode tafsir dan pemahaman KH Husein Muhammad terhadap ayat-ayat gender dan kasus wali nikah serta relevansinya dengan konteks keindonesiaan.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian perpustakaan dengan menggunakan buku *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* dan *Islam Agama Ramah Perempuan; Pembelaan Kiai Pesantren* sebagai data primer, sedangkan data sekundernya diambil dari data-data tertulis yang berkaitan dengan wali nikah. Penelitian ini dilakukan dengan metode deskriptif-analitis yaitu dengan mendeskripsikan dan menganalisis pembacaan KH Husein Muhammad terhadap kasus wali nikah perempuan. Namun sebelum itu, terlebih dahulu dijelaskan biografi KH Husein Muhammad, gambaran umum wali nikah dan pandangan dari berbagai perspektif, kemudian pemikiran dan penafsiran KH Husein Muhammad terhadap wali nikah perempuan dalam perspektif gender.

KH Husein Muhammad dengan pendekatan kontekstual-substansial melihat adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan oleh masyarakat, ideologi dan pikiran-pikiran keagamaan, yang menyebabkan terjadinya ketimpangan gender. Perempuan memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri maupun menikahkan orang lain, karena syarat bagi seorang wali adalah kedewasaan, kualitas dan tanggungjawab terhadap yang diperwalikannya. Jenis kelamin tidak menghalangi posisi seseorang menjadi wali nikah karena tidak ada ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menjelaskan hal itu. Hadis-hadis yang berbicara tentang wali nikah harus dipahami secara kontekstual, karena hadis tersebut sangat terikat dengan situasi dan kondisi kehidupan masyarakat yang patriakhi pada saat hukum itu muncul. Dengan melihat karya dan aktifitas-aktifitas beliau yang terkait dengan pemberdayaan perempuan dan menghapuskan ketimpangan gender, maka beliau adalah seorang feminis pesantren yang sangat sensitif gender.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak	Tidak dilambangkan
ب	ba'	dilambangkan	be
ت	ta'	b	te
ث	sa'	t	es (dengan titik di atas)
ج	jim	s	je
ح	ha'	j	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	ḥ	ka dan ha
د	dal	kh	de
ذ	zal	d	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	z	er
ز	zai	r	zet
س	sin	z	es
ش	syin	s	es dan ye
ص	ṣad	sy	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ṣ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ḍ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ṭ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	ẓ	koma terbalik
غ	gain	‘	ge
ف	fa	g	ef

ق	qaf	f	qi
ك	kaf	q	ka
ل	lam	k	‘el
م	mim	l	‘em
ن	nun	m	‘en
و	waw	n	w
ه	ha’	w	ha
ء	hamzah	h	apostrof
ي	ya	'	ye
		y	

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدة	ditulis	‘iddah

C. *Ta’ marbutah* di Akhir Kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
علة	ditulis	‘illah
كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliyā’</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāh al-fīṭri</i>

D. Vokal Pendek

فعل	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
		ditulis	<i>fa'ala</i>
	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذكر		ditulis	<i>ḡukira</i>

يذهب	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
		ditulis	<i>yaḥḥabu</i>

E. Vokal Panjang

1.	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2.	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>tansā</i>
3.	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis	<i>ī</i>
		ditulis	<i>karīm</i>
4.	Ḍammah + wawu mati فروض	ditulis	<i>ū</i>
		ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>bainakum</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

انتم	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لنن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذو الفروض	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS I	ii
NOTA DINAS II	iii
PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITRASI	x
ABSTRAK	xiv
DAFTAR ISI	xv
 BAB I. PENDAHULUAN.....	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	22
C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian.....	23
D. Tinjauan Pustaka	24
E. Metode Penelitian.....	32
a. Jenis dan Sifat Penelitian.....	32
b. Teknik Pengumpulan Data	33
c. Pendekatan Penelitian	34
d. Langkah Penelitian.....	

e. Teknik Analisis Data.....	35
F. Sistematika Pembahasan.....	36
BAB II. SKETSA KEHIDUPAN KH HUSEIN MUHAMMAD DAN PANDANGANNYA TENTANG GENDER.....	
A. Biografi KH Husein Muhammad.....	38
1. Riwayat Hidup dan Pendidikan.....	38
2. Perjalanan Intelektual.....	39
3. Karya-Karya KH Husein Muhammad	45
B. KH Husein Muhammad sebagai Feminis Pesantren.....	49
1. Apa yang dilakukan dan Sisi Kefeminisan yang disentuh	49
a. Husein Muhammad sebagai Penulis	49
b. Husein Muhammad sebagai Konsultan LSM.....	55
c. Husein Muhammad sebagai Aktifis Gender.....	57
C. Kesenjangan Gender dalam al-Qur'an Menurut Husein Muhammad.	58
1. Struktur Fundamental Pemikiran Husein Muhammad terhadap al- Qur'an.....	58
2. Gender dalam Pandangan Husein Muhammad.....	61
3. Arah Gerakan Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Islam dalam Pandangan KH Husein Muhammad.....	65

BAB III. WALI NIKAH DALAM BERBAGAI PERSPEKTIF.....	
A. Sekilas Tentang Wali Nikah.....	68
1. Pengertian Wali Nikah.....	68
2. Ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis tentang Wali Nikah	71
3. Syarat-syarat Wali Nikah.....	74
4. Macam-macamnya.....	76
B. Wali Nikah dalam Perspektif Fikih Klasik.....	80
1. Pandangan dan Argumentasi Madzhab Hanafi dan Madzhab Syafi'i tentang Perempuan sebagai Wali Nikah.....	80
a. Pandangan dan Argumentasi Madzhab Hanafi	80
b. Pandangan dan Argumentasi Madzhab Syafi'i.....	86
C. Wali Nikah dalam Perspektif Mufassir.....	90
D. Wali Nikah dalam Perspektif Feminis.....	94
 BAB IV. PEMAHAMAN KH HUSEIN MUHAMMAD TERHADAP WALI NIKAH.....	
A. Metode Penafsiran terhadap Ayat-ayat al-Qur'an tentang Gender.....	97

B. Pemahaman Husein Muhammad terhadap Wali Nikah.....	106
1. Konsep <i>Ijbar</i> dalam Pernikahan.....	106
2. Hak Mengawinkan dan Penolakan Wali.....	112
3. Hak Menentukan Pasangan Nikah.....	121
4. Perempuan sebagai Wali Nikah.....	124
 BAB V. ANALISIS KRITIS TERHADAP PANDANGAN KH HUSEIN MUHAMMAD DALAM WALI NIKAH.....	
A. Analisis.....	141
B. Kelebihan dan Kekurangan.....	144
C. Kritik terhadap Husein Muhammad.....	146
D. Relevansi Penafsiran KH Husein Muhammad dengan Konteks Perempuan Indonesia.....	149
 BAB VI. PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	161
B. Saran-saran.....	163
 DAFTAR PUSTAKA.....	164
LAMPIRAN	
CURRICULUM VITAE	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam memandang pernikahan sebagai sesuatu cita-cita yang sangat ideal. Pernikahan bukan hanya sebagai persatuan antara laki-laki dan perempuan, tetapi lebih dari itu, pernikahan sebagai kontrak sosial dengan seluruh aneka ragam tugas dan tanggung jawab.¹ Dengan jelas al-Qur'an menyebut salah satu tujuan pernikahan adalah untuk membangun kehidupan yang aman, tentram dan damai, dengan penuh cinta dan kasih sayang di dalamnya.²

Oleh karena itu untuk mewujudkan cita-cita di atas maka suatu pernikahan harus memenuhi syarat dan rukun yang ada untuk keberlangsungan suatu pernikahan. Salah satu syarat dan rukun yang penting untuk terjadinya pernikahan adalah adanya wali.³ Hal ini ditandai dengan penegasan Rasulullah saw.:

لا نكاح الا بولي

Yang menyatakan, suatu pernikahan tanpa wali dianggap tidak sah atau dengan kata lain pernikahan itu tidak pernah ada. Fuqaha telah mengklasifikasikan persoalan wali

¹ Ahmad Hafidh, "Mahar dan Fiqh Muasyarah", dalam Ernawati Aziz dkk, (ed), *Relasi Jender dalam Islam*, cet. 1, (Surakarta: STAIN Surakarta Press, 2002), hlm. 160. Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, alih bahasa Agung Prihantoro, cet. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 239.

² QS. Al-Rum (30): 21.

³ Sayid Bakri al-Dimyati, *I'ānātu al-Talibīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1993 M), III, hlm. 316.

nikah dengan tiga aspek tinjauan: *Pertama*, ditinjau dari walinya terbagi menjadi dua yaitu *nasab* –wali yang masih berhubungan keturunan dengan wanita- seperti: ayah, kakek, saudara laki-laki, paman dan sebagainya, dan wali *hakim* yaitu dari pihak hakim (*qadli*) sebagai kepanjangan tangan dari pemerintahan di Indonesia, biasanya oleh pegawai KUA setempat. *Kedua*, ditinjau dari aspek keberadaannya, terbagi menjadi wali *aqrab* (dekat) dan wali *ab'ad* (jauh). Dan *ketiga*, ditinjau dari kekuasaannya terbagi menjadi wali *mujbir* (adanya pemaksaan kehendak) dan wali *gairu mujbir* yang mengharuskan adanya pilihan.⁴

Mengenai wali *mujbir* dalam literatur fikih klasik yang dalam hal ini adalah ayah atau kakek dari seorang gadis. Wali *mujbir* mempunyai hak *ijbar* atau hak memaksa sebuah pernikahan pada gadis tersebut. Sehingga ia berhak menikahkan anak gadisnya dengan tanpa meminta izin kepada anak gadis tersebut.⁵

Hak *ijbar* inilah yang kemudian menjadi salah satu persoalan hukum Islam yang banyak mendapat sorotan dan kritikan, hak memaksa sebuah pernikahan itu dimiliki oleh wali manakala status perempuan yang akan dinikahkan masih perawan (*al-bikr*): tidak diharuskan adanya persetujuan dari pihak wanita yang dinikahkan tadi.⁶ Oleh karena dalam tradisi yang ada dalam masyarakat dan masih berlaku

⁴ Ada beberapa ayat al-Qur'an yang berbicara tentang perwalian, namun para mufassir dan fuqaha pun berbeda pandangan dan interpretasi dalam memahami ayat-ayat tersebut.

⁵ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, cet. 9, (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 42.

⁶ Syaikh Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'in bi Syarhi Qurrati al-'Ain* (Semarang: Usaha Keluarga, t.t), hlm. 103.

sampai saat ini terkenal dengan nikah paksa⁷, padahal asumsi ini bertolak belakang terhadap pandangan dewasa ini.

Persoalannya, bagaimana seorang perempuan (gadis) menolak dinikahkan karena alasan ingin melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi, ingin berkarir dulu, atau hal semacam itu. Bolehkah ia menolak pernikahan yang dirancang orang tuanya karena alasan-alasan di atas?, atau mungkin si gadis mau menikah, tetapi bukan dengan laki-laki pilihan orang tuanya. Apakah dalam hal ini ia boleh menentukan sendiri calon suami yang disukainya?

Pertanyaan ini menjadi penting jika dihubungkan dengan realitas masyarakat modern dimana seorang anak perempuan mempunyai peluang lebih besar untuk mengenal dunia lain selain dunia yang ditawarkan orang tuanya. Si gadis mungkin mempunyai prinsip hidup dan pilihan yang berbeda dengan orang tuanya, termasuk dalam urusan pernikahan.⁸

Terjadinya konflik kepentingan antara si gadis dan wali pihak keluarga dikarenakan adanya ketidak sinkronan apa yang baik menurut anak dan apa yang baik menurut orang tua. Anak berfikir dan berencana A, sementara orang tua berfikir dan berencana B. Alasan klasik yang muncul ke permukaan ialah orang tua tidak

⁷ Sebagaimana hasil data penelitian lapangan, Januari-Februari 220 di Pengadilan Agama Sleman, menunjukkan sebanyak 46 responden yang melakukan nikah paksa atas kehendak orang tua adalah 33 atau 71,7 %. Walaupun dari responden tersebut sudah mempunyai pilihan sendiri. Miftahul Huda, "Ijbar dan Kebebasan Dalam Perkawinan", Teis Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002, hlm. 83.

⁸ Siti Musdah Mulia, dkk (ed), *Keadilan dan Kesetaraan Jender (Perspektif Islam)*, cet. I, (Jakarta: Tim Perberdayaan Wanita Bidang Agama Departeman Agama RI, 2001), hlm. 92.

ingin melihat anaknya sengsara dan sebagai bentuk perlindungan dan tanggung jawab. Namun, ini bisa menjadi masalah jika idealisme orang tua tidak berdasarkan pada kebenaran, kepatuhan dan logika yang normal.

Dalam masyarakat kita (dahulu, bahkan hingga sekarang), bahwa jodoh bagi anak pria merupakan urusan Tuhan, sedang untuk anak perempuan hal ini menjadi urusan orang tua.⁹ Karenanya tidak mengherankan banyak pernikahan yang hanya bertahan sebentar. Perceraian yang tidak diinginkan itu lagi-lagi merugikan perempuan, Karena harus membesarkan anak tanpa seorang ayah, atau menjadi janda kembang yang sering diberi konotasi negatif. Dalam konteks ini, hak *ijbar* yang dimiliki seorang ayah terhadap anak perempuannya bisa dianggap sebagai salah satu bentuk ketidakadilan terhadap perempuan.¹⁰

Dalam kaitannya dengan hal ini, wali nikah dalam hukum Islam masih terkesan bias dan patriakhi, karena wali nikah selalu identik dengan laki-laki. Padahal bukti historis dan normatif menyatakan bahwa pernah ada wali perempuan menikahkan perempuan lain, dan hal ini juga tentunya tidak terlepas dari realitas dan kondisi saat hukum itu dibentuk, dimana perempuan terkurung dalam sangkar domestikasi, sehingga mereka dianak tirikan bahkan “tidak dianggap”. Namun saat sekarang ketika perempuan telah diberikan kesempatan memperoleh akses yang sama dalam hak-hak dasar dengan laki-laki dan mereka mampu bersaing, pelibatan yang

⁹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender Dalam Tafsir al-Qur'an*, cet.I, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 136.

¹⁰ Syam al-Din al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), V: 2-4.

seimbang dalam memperoleh sumber daya, keterlibatan dalam pengambilan keputusan, serta keterjangkauan untuk mendapatkan hasil yang sama dalam pembangunan. Maka keadilan dan kesetaraan gender bagi perempuan dalam perwalian (khususnya wali nikah), yaitu mereka memiliki hak untuk menikahkan perempuan lain dan menikahkan dirinya sendiri merupakan sesuatu yang sangat relevan bahkan menjadi suatu keniscayaan.

Di sini ada dua alasan mendasar mengapa selama ini penetapan wali nikah adalah laki-laki. *Pertama*, alasan normatif. Karena adanya dalil-dalil agama yang dipahami secara keliru¹¹ sehingga tidak menyentuh nilai signifikansinya, tetapi hanya nilai-nilai tekstual yang terkesan formalitas. Dan penafsiran ini dipegang begitu lama dan selalu diwariskan dan dilestarikan dari generasi ke generasi walaupun nilai-nilainya telah berubah. *Kedua*, alasan gender. Hal ini berdasarkan anggapan bahwasanya perempuan memiliki sifat lebih perasa, cepat menangis, tidak kuat daya ingatan atau kurang akalinya sehingga dapat meragukan *balighah rasyidah*nya dan oleh karena itu para fuqaha berpendapat bahwa perempuan tidak bisa menjadi wali nikah kecuali mazhab Abu Hanifah.

¹¹ Pemahaman yang pluralitas harus dipahami sebagai sebuah kreatifitas intelektual selama pandangan-pandangan tersebut memiliki kemaslahatan dan berdimensi keadilan. Karena tujuan dan visi dari agama adalah keadilan dan kemashlahatan. Apabila nilai-nilai keadilan tersebut dilanggar dan diabaikan, maka hal itu adalah kekeliruan dan kesalahan yang harus diluruskan dan diformat ulang guna menyongsong keadilan untuk menunjukkan bahwa Islam adalah *rahmatan li al-‘ālamīn*.

Al-Qur'an sebagai manifestasi Islam terpenting, ia menjadi pedoman manusia untuk memainkan perannya di bumi.¹² Ia juga menjadi pusat kehidupan Islam dan dunia di mana setiap muslim hidup¹³, yang selalu relevan bagi mereka sepanjang masa. Relevansi kitab suci ini terlihat pada petunjuk-petunjuk yang diberikannya kepada mereka dalam seluruh aspek kehidupan. Itulah sebabnya usaha-usaha untuk memahami al-Qur'an di kalangan umat Islam selalu muncul ke permukaan selaras dengan kebutuhan dan tantangan yang mereka hadapi.¹⁴

Kegiatan untuk mengungkap pesan al-Qur'an yang lazim disebut tafsir¹⁵, dipandang sebagai perbuatan terbaik¹⁶ dan merupakan kunci memahami risalah dan

¹² Lihat contohnya QS 2:30, 185. QS 7:172 dan QS 17:81.

¹³ Sayyed Husein Naṣr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid (Jakarta: Leppenas, 1985), hlm. 21.

¹⁴ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hm. 15.

¹⁵ Terma ini dalam peta sejarah studi al-Qur'an konvensional mendapatkan definisi yang cukup bervariasi, akan tetapi semua definisi tersebut dengan berbagai perbedaan redaksionalnya tetap mengandung muatan pengertian yang seragam. Paling tidak ada hal yang paling mendasar yang selalu muncul dalam setiap definisi tafsir ini: 1) Semua definisi ini menunjukkan bahwa yang menjadi inti dari kegiatan penafsiran adalah "mencari atau melacak maksud Allah" dengan indikasi ujaran-ujaran yang ada dalam teks al-Qur'an. 2). Adanya pengakuan definisi ini bahwa proses pencarian yang dimaksud adalah sebatas "kemampuan manusia". Lihat M. Mansur. "Metodologi Tafsir "Realis" ala Hasan Hanafi", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* '1, Juli 2000, hlm. 12. Bandingkan dengan definisi az-Zahabī, tafsir berarti mencakup tidak saja "penjelasan makna" tetapi juga landasan dari "proses pemahaman makna", dalam Muhammad Husein Al-Zahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I (t.tp, 1976), hlm. 15.

¹⁶ Ahmad Asy-Syirbasyi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 14.

syari'at Islam.¹⁷ Ia adalah cara untuk menjembatani kesenjangan antara perkembangan kehidupan yang progresif dengan kitab suci yang sudah baku.¹⁸

Hingga saat ini, sejak 14 abad silam khazanah intelektual Islam telah diperkaya dengan berbagai macam perspektif dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Selama ini yang dikenal sebagai metode tafsir adalah: *Tahliḥī*, *Ijmālī*, *Muqarran* dan *Mauḍū'ī*.¹⁹ Dan dalam metode *tahliḥī* terdapat tujuh macam corak tafsir: *al-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, *al-Tafsīr bi al-Ra'y*, *al-Tafsīr al-Ṣūfī*, *al-Tafsīr al-Falsafī*, *al-Tafsīr al-ʿIlmī* dan *al-Tafsīr al-Adabī al-Ijtimā'ī*.²⁰

Kemudian seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan, al-Qur'an sebagai pusat sentral petunjuk kaum muslim dituntut untuk dipahami sesuai dengan konteks dan ruang yang melingkupinya. Sehingga al-Qur'an yang *shālihun li kulli zaman wa makān* hanya bisa diterapkan dengan memahami nilai-nilai universal yang terkandung di dalamnya. Paradigma dan pendekatan yang digunakan dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an pun semakin beragam, seiring dengan permasalahan dan tantangan yang dihadapi. Hal itu dilakukan guna merealisasikan nilai-nilai Islam yang *rahmah li al-ʿālamīn*.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 3.

¹⁸ Joachim Wach, *The Comparative Study of Religious*, (New York: Columbia University Press, 1958), hlm. 73.

¹⁹ 'Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsīr Mauḍū'ī, Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 11. Lihat juga Badri Yatim, *Bagaimana Menafsirkan al-Qur'an: Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), hlm. 365.

²⁰ 'Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsīr Mauḍū'ī*..., hlm. 12.

Salah satu isu yang paling hangat dan menarik dibicarakan akhir-akhir ini adalah permasalahan gender.²¹ Permasalahan ini merebak ke permukaan sebagai wacana aktual intelektual dalam kerangka paradigma Islam. Perbedaan dan pembedaan antara laki-laki dan perempuan masih menyimpan sisi-sisi kontroversi baik dari segi substansi kejadian maupun peran yang diemban dalam masyarakat. Perbedaan anatomi biologis antara keduanya cukup jelas. Akan tetapi efek yang timbul akibat perbedaan itu menimbulkan perdebatan dan kontroversi, karena ternyata perbedaan jenis kelamin secara biologis (seks) telah melahirkan seperangkat konsep budaya dan sosial.

Permasalahan perempuan mendapat porsi yang cukup besar dan memperoleh ruang gerak yang leluasa. Isu-isu dan gerakan emansipasi²², kesetaraan gender, dan

²¹ Gender berasal dari Bahasa Inggris yang berarti: jenis kelamin. John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 265. Dalam Webster's New World, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Sedangkan dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Helen Tierney (ed), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, (New York: Green Wood Press), hlm. 153. Sedangkan menurut Hilary M. Lips dalam bukunya *Sex and Gender: An Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan. Meskipun kata gender belum termasuk dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, namun istilah tersebut telah lazim digunakan. Khususnya di Kantor Menteri Negara Urusan Pemberdayaan Perempuan dengan ejaan "jender" dan diartikan sebagai interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Gender biasanya digunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan. Pengertian lain tentang gender sebagaimana dirumuskan oleh Mansour Fakih, bahwa gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural. Sifat gender yang melekat pada perempuan misalnya perempuan itu dikenal lemah, lembut, cantik, emosional atau keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan dan perkasa. Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007). hlm. 8.

²² Perguruan Tinggi Agama Islam/ IAIN dan UIN pun turut berpartisipasi memberikan kontribusi terhadap kajian kesetaraan gender dengan dibentuknya PSW (Pusat Studi Wanita) di Perguruan Tinggi Islam.

perjuangan hak-hak perempuan telah menjadi perbincangan dan wacana yang menarik. Atmosfir perbincangan tentang perempuan semakin hangat ketika kasus-kasus pelecchan, kekerasan terhadap perempuan semakin menjadi-jadi.²³ Hampir setiap hari di berbagai media, baik elektronik maupun cetak menayangkan berita pemerkosaan, kekerasan suami terhadap istri dan anak perempuan, tingkat aborsi yang sangat tinggi. Perlakuan yang diskriminatif dan semena-mena terhadap perempuan ini tidak hanya berada pada dataran kasus per kasus, namun telah menginjak dataran kebijakan pemerintah.²⁴

Realitas gender²⁵ yang terjadi ini akan sangat menarik bila diintegrasikan dengan al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam²⁶. Al-Qur'an sangat bijak dan universal berbicara tentang permasalahan gender dengan mengedepankan prinsip-

²³ Sebagai contoh konkrit berupa kasus Kekerasan Terhadap Perempuan (KTP) yang terjadi di Indonesia menunjukkan grafik yang selalu meningkat, sebagaimana yang dilampirkan Komnas Perempuan dalam Laporan Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan 7 Maret 2008 menyatakan bahwa secara umum jumlah KTP yang tercatat di lembaga pedang layanan meningkat setiap tahun, yaitu: 3.169 kasus (th. 2001), 5.163 kasus (th. 2002), 7.787 kasus (th. 2003), 14.020 (th. 2004), 20.391 kasus (th. 2005), 22.512 kasus (th. 2006), 25.522 kasus (th. 2007). Data tersebut adalah data jumlah kasus yang ditangani oleh 257 lembaga di 32 propinsi di Indonesia. Kekerasan ini juga beragam, mulai dari kekerasan fisik, psikis, seksual, pelantaran ekonomi dan lainnya. Lihat: www.komnasperempuan.or.id, "Laporan Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan 7 Maret 2008".

²⁴ Seperti kontroversi terhadap Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor :10 Tahun 1983, yang dipandang sebagai pendiskreditan terhadap perempuan dan ketidakadilan gender.

²⁵ Ada beberapa teori feminis, diantaranya: Feminis Liberal, Feminis Radikal, Feminis Marxis, Feminis Psikoanalisis dan Gender, Feminis Ekstensialis, Feminisme Postmodern, Feminisme Multikultural dan Global, dan Ekofeminisme. Lihat : Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Second Edition, terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro, (Yogyakarta: Jalasutra, 1998).

²⁶ Untuk mengimplementasikan nilai al-Qur'an *shālihun li kulli zamān wa makān*

prinsip keadilan, kesetaraan dan kemitraan.²⁷ Al-Qur'an tidak pula menafikan akan adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan tetapi perbedaan tersebut bukanlah sebuah pembedaan (*discrimination*) yang menguntungkan salah satu pihak dan merugikan pihak lainnya.

Ziba Mir-Hosseini mengatakan:

Isu-isu perempuan dan relasi gender telah menjadi sentral dalam diskursus keberagamaan dan politik di dunia muslim sejak awal abad ini. Sekarang banyak didapatkan literatur yang berbicara tentang perempuan di dalam Islam dan baru-baru ini telah muncul gender di dalam Islam.²⁸

Secara struktural²⁹, redaksi al-Qur'an memang memungkinkan untuk menelurkan penafsiran yang diskriminatif terhadap perempuan. Ayat-ayat tersebut misalnya yang berkaitan dengan konsep penciptaan perempuan³⁰, konsep poligami³¹,

²⁷ Sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Hujurat, 49:14, At-Taubah, 9: 71, An-Nisa', 4:123, Ali-Imran, 3:195, An-Nahl, 16:97.

²⁸ Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender "The Religious Debate in Contemporary Iran"*. (New York: I.B. Tauris, 1999), hlm. 213.

²⁹ Secara struktural memang memungkinkan munculnya berbagai mazhab tafsir yang dipengaruhi oleh tiga faktor: Kondisi objektif teks al-Qur'an yang memiliki kemungkinan banyak penafsiran, kondisi objektif teks al-Qur'an yang memiliki varian bacaan (*qiraat*), dan perbedaan waqaf dalam membaca al-Qur'an. Faktor ini diklasifikasikan oleh Abdul Mustaqim sebagai faktor internal, mengapa terjadinya mazhab-mazhab tafsir?. Lihat: Abdul Mustaqim, *Madzhabut Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: NUN Pustaka Yogyakarta, 2003), hlm. 10-15.

³⁰ QS. Al-Baqarah: 2: 34.

³¹ QS. An-Nisa' 4: 3.

hak persaksian³², konsep wali nikah³³ dan konsep waris³⁴. Ayat-ayat di atas seringkali dijadikan sebagai dasar bagi mufassir untuk memposisikan perempuan sebagai makhluk kelas dua setelah laki-laki. Berangkat dari asumsi-asumsi tersebut, maka muncul tafsir feminis yaitu upaya para mufassir-feminis yang menjadikan analisis gender sebagai kerangka kerja penafsiran mereka.³⁵

Kebutuhan yang mendesak terhadap penafsiran inilah, yang memunculkan respon para intelektual muslim kontemporer, di antaranya Amina Wadud Muhsin³⁶, Asghar Ali Engineer³⁷, Riffat Hassan³⁸. Mereka hadir ke ranah intelektual

³² QS. Al-Baqarah: 2: 282.

³³ QS. An-Nur 24: 32. Al-Baqarah 2: 221, 232.

³⁴ QS. An-nisa' 4: 11.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriaki; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hassan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hlm. 45.

³⁶ Penulis buku *Qur'an and Women*, diterbitkan di Kuala Lumpur, Malaysia (1992), diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia (1994) oleh Yaziar Radianti dengan judul *Wanita di dalam al-Qur'an* dan diberi kata pengantar oleh Armahedi Mahzar.

³⁷ Asghar Ali Engineer adalah seorang pemikir dan teolog Islam dari India dengan reputasi internasional. Dia banyak menulis artikel dan buku tentang teologi, yurisprudensi, sejarah dan filsafat Islam serta memberi kuliah di berbagai Negara. Dia telah berpartisipasi dalam berbagai gerakan perempuan Muslim dan sangat aktif terlibat dalam gerakan-gerakan demi keharmonisan komunal dan pembaruan di komunitas Bohra India. Salah satu karyanya yang secara jelas menunjukkan bahwa dia seorang aktifis feminis yang mencoba menggugat penafsiran yang telah ada tentang hak-hak perempuan dalam Islam adalah *The Rights of Women in Islam*, diterbitkan tahun 1992 di London. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf dengan judul *Hak-hak Perempuan dalam Islam*. Juga bukunya *The Qur'an Women and Modern Society* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Pembebasan Perempuan*, diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta, cet. I. 2003 dan cet. II 2007.

³⁸ Riffat Hassan adalah feminis Muslim kelahiran Lahore, Pakistan. Mendapatkan gelar Ph.D bidang filsafat Islam dari *University of Durham*, Inggris. Sejak tahun 1976 tinggal di Amerika Serikat, menjabat sebagai ketua program studi keagamaan di *University of Louisville*, Kentucky. Tahun 1986-1987 menjadi dosen tamu di *Divinity School Harvard University*, dimana ia menulis bukunya yang berjudul *Equal Before Allah*. Sejak tahun 1974 ia mempelajari teks al-Qur'an secara

interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mereka lihat di dalamnya terdapat diskriminasi interpretasi. Feminisme muslim dan feminisme barat tentunya berangkat dari filosofi yang berbeda. Benar bahwa mereka sama-sama memperjuangkan nasib perempuan tetapi feminisme yang bergerak dalam kerangka Islam lebih bersifat teologis dan oleh karenanya normatif-deduktif.³⁹

Arma Barlas seorang professor di Ithaca College menyatakan bahwa: memperlakukan laki-laki dan perempuan secara berbeda tidak berarti harus memperlakukan mereka secara tidak setara, dan memperlakukan mereka secara sama juga tidak selalu berarti memperlakukan mereka secara setara. Dan perlakuan al-Qur'an yang berbeda terhadap laki-laki dan perempuan tidak didasarkan pada klaim tentang perbedaan atau kesamaan gender seperti yang dinyatakan oleh teori-teori ketidaksetaraan dan penindasan gender.⁴⁰

Al-Qur'an sebagai rujukan prinsip dasar masyarakat Islam mengakui bahwa pada dasarnya bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah adil. Kedudukan diciptakan dari satu "*nafs*" (*living entity*), di mana yang satu tidak memiliki keunggulan terhadap yang lain. Bahkan al-Qur'an tidak menjelaskan secara tegas

seksama dan melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an khususnya yang berhubungan dengan persoalan perempuan. Ia memberikan sumbangan besar terhadap gerakan perempuan di Pakistan.

³⁹ Team PSW, *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender*, (Mataram: Penerbit Puat Studi Wanita (PSW) IAIN Mataram, 2007), hlm. 7.

⁴⁰ Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 39-40.

bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam as, sehingga karenanya, kedudukan dan statusnya lebih rendah. Atas dasar itu, prinsip al-Qur'an terhadap kaum laki-laki dan perempuan adalah sama, di mana hak istri adalah diakui secara adil (*equal*) dengan hak suami. Dengan kata lain, laki-laki memiliki hak dan kewajiban atas perempuan, dan kaum perempuan juga memiliki hak dan kewajiban terhadap kaum laki-laki. Itulah mengapa al-Qur'an dianggap memiliki pandangan yang revolusioner terhadap hubungan kemanusiaan, yakni memberikan keadilan hak antara laki-laki dan perempuan. Terlebih jika dikaitkan dengan konteks masyarakat pra-Islam yang ditransformasikannya.⁴¹ Al-Qur'an bukan saja mengubah tatanan masyarakat Arab pada waktu itu, tetapi sekaligus mendekonstruksi pilar-pilar peradaban, kebudayaan, dan tradisi yang diskriminatif dan misoginis yang telah sekian lama dipraktikkan oleh masyarakat sebelumnya.⁴²

Dalam al-Qur'an (baca: Islam), persoalan gender, merupakan contoh nyata betapa antara teks kitab suci, penafsiran terhadapnya, dan konteks sosial yang melingkupi, sering terjadi benturan-benturan dan ketegangan. Hingga saat ini, keadilan gender, kesetaraan laki-laki dan perempuan, di masyarakat muslim masih beragam. Keberagaman ini penting untuk dikritisi, karena sama-sama mengklaim dirinya berpegang pada kitab suci al-Qur'an. Kehadiran tafsir-tafsir feminis ini

⁴¹ Mansoer Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 50-51.

⁴² Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 19.

tampaknya sangat dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan mufassir-mufassir feminis terhadap penafsiran-penafiran yang ada selama ini dianggap kurang berhasil menjadikan al-Qur'an sebagai "kitab petunjuk", khususnya untuk konteks yang telah mengalami perubahan sosial.⁴³

Interpretasi al-Qur'an bagi umat Islam merupakan tugas yang tak kenal henti. Ia merupakan upaya dan ikhtiar untuk memahami pesan Ilahi. Namun demikian, sehebat apapun manusia, ia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman relatif dan tidak bisa mencapai derajat absolut. Disamping itu, pesan Tuhan yang terekam dalam al-Qur'an ternyata juga tidak dipahami sama dari waktu ke waktu, ia senantiasa dipahami selaras dengan realitas dan kondisi sosial yang berjalan seiring perubahan zaman. Dengan kata lain, wahyu Tuhan dipahami secara variatif, selaras kebutuhan umat Islam sebagai konsumennya. Pemahaman yang beragam ini, pada gilirannya, menempatkan interpretasi (*exegesis*) sebagai disiplin keilmuan yang tidak mengenal kering, bahkan senantiasa hidup bersamaan dengan perkembangan teori pengetahuan (*erkenntnisstheorie*) para pengimannya.⁴⁴ Muhammad Syahrur menyatakan bahwa al-Qur'an harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.⁴⁵

⁴³ Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis: Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer*, (Bandung: Nuansa, 2005), hlm. 25.

⁴⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hlm. 1

⁴⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qiraah Mu'ashirah* (Damaskus: Ahali li al-Nasr wa at Tauzi', 1992), hlm.33.

Pada masa dahulu, para cendekiawan muslim didominasi oleh kaum laki-laki, oleh karena itu dalam menyikapi penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, lebih cenderung patriaki. Akan tetapi dengan munculnya feminisme dalam Islam, mulailah para cendekiawan muslim menyikapi ayat-ayat al-Qur'an dengan memakai pendekatan gender. Gracia mengatakan bahwa dalam memahami makna teks ada tiga faktor yang memiliki peranan penting terhadap sebuah interpretasi: *pertama*: apa yang diinterpretasikan, *kedua* sesuatu yang lain atau perangkat tambahan yang digunakan dalam interpretasi dan *ketiga* yaitu penafsir yang menciptakan interpretasi.⁴⁶

Ketika memasuki era dunia modern, al-Qur'an dihadapkan pada realitas kehidupan modern yang sangat memungkinkan munculnya berbagai interpretasi dan implementasinya tidak ada *statement* al-Qur'an mengenai jabatan presiden, menteri, manager dan lainnya. Karena sewaktu al-Qur'an diturunkan wilayah yang terbuka untuk ditafsirkan dengan mempertimbangkan konteks sosialnya. Sehingga sebuah keniscayaan untuk melakukan interpretasi ulang terhadap ayat-ayat al-Qur'an, yang pada akhirnya esensi ajaran Islam yang sesungguhnya dapat ditegakkan. Ajaran Islam yang menempatkan perempuan sebagai manusia utuh, dan tentunya, ajaran Islam yang *rahmah li al- 'ālamīn*.

Tidak ada yang salah dengan pendekatan pisau analisis yang ditawarkan oleh feminis barat dengan berbagai alirannya (Liberal, Radikal, Marxis dan Sosialis,

⁴⁶ Gracia, *A Theory of Textuality*, (New York: New York Press, 1996), hlm. 147

Psikoanalisis dan Gender, Eksistensialisme, Posmodern, Multikultural dan Global, Ekofeminisme) maupun apa yang ditawarkan oleh feminis Islam seperti, Asghar Ali Engineer, Fatimah Mernissi, Riffat Hassan, dan Aminan Wadud. Namun, latarbelakang sejarah, budaya, dan sosial yang dihadapi perempuan Indonesia berbeda dengan apa yang terjadi di barat maupun di negara-negara (Arab) Islam. Padahal faktor-faktor tersebut mempengaruhi kita dalam menganalisis atau membuat suatu kesimpulan dan kebijakan. Oleh karena itu, peneliti menilai dan merasa perlu adanya suatu konsep yang benar-benar berasal dari Indonesia dan sesuai dengan kultur serta kepribadian bangsa Indonesia.

Bagi masyarakat Indonesia umumnya, keyakinan akan kebenaran dalam fiqh telah sedemikian mendalam sehingga fiqh telah menjadi norma yuridis, sosiologis, dan filosofis. Implikasi lebih jauh dari pandangan seperti ini adalah kedudukan perempuan secara umum di Indonesia ditentukan oleh isi fiqh yang dalam banyak hal masih dipahami secara tekstual dan kaku.

Bahkan banyaknya umat Islam yang masih memposisikan fiqh sebagai sesuatu yang sakral dan tidak dapat berubah misalnya, atau pandangan sebagian orientalis seperti Joseph Schacht, Nargoliouth, S.C. Hourgronje dan lain-lain yang menganggap fiqh sebagai duplikat dari persoalan-persoalan hukum dan administrasi yang muncul pada masa pemerintahan dinasti Umayyah dan tidak mempunyai

landasan otoritatif dari nash, adalah salah satu contoh kelalaian terhadap fakta dan sejarah konsepsi serta perkembangan fiqh itu sendiri.⁴⁷

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, mau tidak mau mengubah aturan-aturan dan tata nilai yang selama ini dianggap mapan dan dipegang secara kokoh. Dalam tatanan sosial yang semakin rasional dan liberal, tidak mungkin lagi mempertahankan sikap-sikap maupun pandangan lama terhadap perempuan. Karenanya, tek-teks kitab suci dan berbagai produk pemikiran keagamaan sudah seharusnya dibaca ulang, setidaknya di kalangan progresif dari berbagai lapisan masyarakat.

Dalam kerangka inilah makna kehadiran KH. Husein Muhammad. Husein yang lahir pada 9 Mei 1953 di Cirebon Jawa Barat, merupakan salah satu deretan ulama di Indonesia yang melontarkan gagasan-gagasan pembacaan ulang terhadap fikih klasik terutama yang berkaitan dengan persoalan perempuan. Kehadirannya di arena perdebatan seputar perempuan di Indonesia seolah menjadi “suara lain” dari ulama *tradisional* yang selama ini masih sering “memandang” perempuan dengan optik fiqh.

Husein yang menjadi pengasuh Pondok Pesantren Darut Tauhid, Arjawinangun Cirebon Jawa Barat yang memiliki latar belakang tradisi kitab kuning cukup kuat ini setidaknya mampu membaca secara teliti dan kritis serta memetakan

⁴⁷ Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam, Sebuah Pengantar*, cet. I (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 1-9.

beragam referensi klasik yang berisi ketentuan-ketentuan mengenai relasi laki-laki dan perempuan yang dianggapnya timpang.⁴⁸

Hal ini menarik untuk diketahui karena tradisi di kalangan yang disebut sebagai tradisionalis yang syafi'i *minded*,⁴⁹ terutama dalam pengajaran kitab-kitab fiqh di Pesantren, masih sering menggunakan paradigma tekstual. Husein melakukan pembacaan terhadap tradisi melalui upaya pendekatan kontekstual (selain dengan cara perbandingan pendapat) dengan analisi gender sebagai pisau bedahnya. Jika pembacaan selama ini memperkuat anggapan yang memposisikan laki-laki lebih tinggi dari perempuan, maka dalam kerangka pembacaan kontekstual tersebut ketentuan-ketentuan klasik ditafsirkan ulang dengan menghindari pendekatan harfiah sehingga menghasilkan penafsiran yang berbeda dengan penafsiran klasik.

Pencarian relevansi fiqh itu tidak hanya sebatas wacana, melainkan dibuktikan juga pada level praktis melalui aktifitas kegiatannya di beberapa LSM yang bergerak dalam bidang perempuan.

Meskipun Husein mengkritik cara pandang ulama tradisionalis terhadap perempuan, tetapi pada saat yang lain, dia juga terkesan sebagai pembela fiqh yang gigih. Ini dapat dilihat dari pemikiran-pemikiran Husein tentang gender baik dalam hal *ibadah*, *munakahat* maupun *mu'amalah* yang seringkali menjadikan kitab klasik

⁴⁸ Sahal Mahfudz, "Kata Pengantar" dalam KH. Husain Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm xi

⁴⁹ Sumanto al-Qurtuby, KH. M. A. Sahal Mahfudz, *Era Baru Fiqh Indonesia*, cet. I (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 14.

sebagai rujukan utamanya. Seolah ia tidak mampu beranjak keluar dari teks. Pemikirannya tentang persoalan gender yang tersebar di berbagai media telah dikumpulkan menjadi sebuah buku *Fikih Perempuan*.

Laki-laki sebagai syarat wali nikah yang selama ini telah dianggap mapan dalam literatur-literatur fiqh yang dipandang sebagai bagian dari syariat, ternyata dilihat oleh Kiai Husein Muhammad sebagai suatu pandangan keberagamaan yang harus direkonstruksi ulang. Hal itu dikarenakan adanya bias penafsiran terhadap teks-teks yang berbicara tentang wali nikah, yang menyebabkan terjadinya ketidakadilan gender.

Dalam penelitian ini, penyusun ingin mengkaji tentang pemikiran dan metode penafsiran KH Husein Muhammad, dalam rangka memperkaya kajian yang berfokus pada tema perempuan dan agama yang berspektif gender sekaligus menetralsir kumpulan distorsi *missiologi* (anti perempuan) yang memakai legitimasi agama. Hal ini didukung dengan sebuah keyakinan bahwa bukan ajaran agama yang menindas kaum perempuan, melainkan lebih pada penafsiran dan praktik keagamaanlah yang mengandung bias patriaki.⁵⁰

Dengan mengangkat tema ini kiranya penulis dapat memberikan kontribusi terhadap perkembangan dan khazanah keilmuan Islam, yang tidak hanya melihat aspek teologinya saja, tetapi juga melihat adanya persoalan sosial yang krusial di dalamnya: kekerasan, paksaan, penjajahan dan merendahkan derajat perempuan,

⁵⁰ Fatima Mernissi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1996), hlm. Vii. Kata pengantar editor.

yang mana hal tersebut merupakan termasuk lima kandungan syariat yang harus dijaga (*maqāshid al-syari'ah*). Sehingga bisa terciptanya keadilan, kesetaraan dan kemaslahatan yang sesungguhnya, yang pada akhirnya bisa membangun peradaban dan kebudayaan yang ilmiah dan kokoh.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latarbelakang masalah di atas, permasalahan pokok yang hendak dikaji dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana metode tafsir dan paradigma KH Husein Muhammad dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan gender?
2. Bagaimana pemahaman KH Husein Muhammad terhadap wali perempuan sebagai wali nikah serta relevansinya dengan konteks perempuan di Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini di antaranya adalah:

1. Untuk mengetahui metode tafsir dan paradigma KH Husein Muhammad dengan analisis gendernya
2. Untuk mencari alternatif penafsiran dan pemahaman secara kontekstual melalui analisis gender terhadap teks-teks yang terkesan bias gender dalam kasus wali nikah dari sudut pandang KH Husein Muhammad.

Sedangkan kegunaan penelitian ini adalah:

1. Bersifat ilmiah

- a. Penelitian ini merupakan langkah awal penulis dalam usaha mengkaji al-Qur'an secara tematik, dan upaya mengembangkan kajian terhadap al-Qur'an
- b. Dengan penelitian ini diharapkan dapat memberikan dorongan kepada para pemerhati studi tafsir untuk mengkaji ayat-ayat al-Qur'an berperspektif gender, sebab tafsir feminis banyak disoroti oleh para cendekiawan khususnya para feminis tentang kebenarannya yang banyak dijadikan legitimasi untuk mendiskreditkan kaum perempuan
- c. Memberikan alternatif pemahaman tentang tafsir berperspektif feminis agar tidak terjadi pemaksaan kehendak atau penindasan atas nama agama serta terwujud keadilan bagi perempuan.
- d. Memberikan sumbangan pemikiran bagi bangsa Indonesia dalam menghadapi masalah-masalah yang berkaitan dengan feminisme di Indonesia dan memberikan sudut pandang baru dalam memahami kedudukan dan peran perempuan dalam kehidupan yang sesuai dengan latar belakang sosio-kultural Indonesia.

2. Bersifat akademik

- a. Untuk mengetahui aplikasi-praktis metodologis paradigma tafsir feminis KH Husein Muhammad dalam konteks studi penafsiran ayat-ayat gender dan yang terkait dengan Wali Nikah.
- b. Untuk memenuhi salah satu syarat akademis guna memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dari Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

D. Tinjauan Pustaka

Untuk dapat memecahkan persoalan dan mencapai tujuan sebagaimana diungkapkan di atas, maka perlu dilakukan tinjauan pustaka guna mendapat kerangka berfikir yang dapat mewarnai kerangka kerja serta memperoleh hasil sebagaimana yang diungkapkan. Dalam kajian ini terdapat beberapa buku dan tulisan yang terkait tentang perempuan.

Kajian yang membahas tema-tema perempuan sebenarnya sudah banyak dilakukan. Di Indonesia sendiri buku-buku yang berkaitan dengan persoalan perempuan sudah tidak asing lagi. Khusus buku yang mengupas tentang wali nikah, sepengetahuan penulis belum ada yang meneliti secara spesifik. Beberapa karya penulis Indonesia yang telah membahas persoalan ini di antaranya adalah Masdar F. Mas'udi dalam bukunya *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Beliau mengungkapkan hakikat ke-wali-an bukanlah supremasi dan

apalagi dominasi, melainkan liberasi, pemerdekaan, perlindungan dan pelayanan. Siapapun, lelaki atau perempuan, adalah wali atas pihak lain, sejauh ia berperan melindungi atau memerdekan pihak lain. Inilah wali, sebenar-benar wali.⁵¹

Yunahar Ilyas⁵² dalam bukunya *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Beliau juga mengungkapkan beberapa penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan penciptaan perempuan, kepemimpinan perempuan serta kewarisan perempuan.⁵³ Dalam buku *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an; Studi Pemikiran Para Mufassir*, Beliau mengungkapkan bahwa ketentuan dalam perwalian sama sekali tidak merugikan kaum perempuan, oleh sebab itu tidak bertentangan dengan prinsip kesetaraan gender. Bahkan Yunahar Ilyas memandang bahwa ketentuan perwalian bersifat ritual bukanlah bersifat kontekstual, tetapi normatif, sekalipun dapat ditemukan latarbelakang sosiologis penetapan hukum tersebut, latarbelakang sosiologis penetapan hukum tersebut hanya berfungsi untuk

⁵¹ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), hlm. 101.

⁵² Yunahar Ilyas didalam disertasinya juga membahas tentang kesetaraan dalam penciptaan, kesetaraan dalam hak kenabian, kesetaraan dalam perwalian, perceraian, poligami, perkawinan beda agama, kepemimpinan dalam keluarga, kesetaraan dalam warisan, kesetaraan dalam ruang publik menurut mufassir Indonesia Kontemporer: Hamka dan Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqy. Disertasi tersebut kemudian diterbitkan dalam bentuk buku: Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an : Studi Pemikiran Para Mufassir* (Yogyakarta: Nuansa Pilar Media, 2006).

⁵³ Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 116-120.

memahami hukum bukan untuk membatasinya atau menjadi prasyarat keberadaannya.⁵⁴

Nasaruddin Umar, juga dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan dengan judul *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an*, melakukan kajian kritis terhadap konsep gender dalam al-Qur'an menyangkut tema-tema asal usul dan substansi kejadian manusia, prinsip-prinsip kesetaraan gender dan bias gender dalam pemahaman teks. Nasaruddin Umar menggunakan pendekatan ilmu tafsir dengan memakai perangkat historis dan hermenetik.⁵⁵

Syafiq Hasyim dalam buku editannya *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam* juga mengupas tentang keabsahan perempuan menjadi pemimpin baik secara teologis, politis maupun kesejarahannya. Di sini dikemukakan beberapa artikel yang menyoroti tentang kepemimpinan perempuan baik lewat tinjauan al-Qur'an, hadis, fiqh maupun tasawuf.⁵⁶

Asghar Ali Engineer, dalam bukunya *Hak-hak Perempuan dalam Islam* melakukan kajian kritis terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dalam perkawinan, perceraian, kepemilikan harta, pewarisan, pemeliharaan anak, kesaksian, ganjaran dan hukuman. Asghar berusaha

⁵⁴ Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an : Studi Pemikiran Para Mufassir* (Yogyakarta: Nuansa Pilar Media, 2006), hlm. 218-219.

⁵⁵ Bukunya adalah Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001) dan Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender dan Solidaritas Perempuan, 1999).

⁵⁶ Syafiq Hasyim (ed); *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: TAF Indonesia, tth). hlm. 23-32.

mengembalikan hak-hak perempuan menurut semangat al-Qur'an yang telah terjadi penyimpangan. Dan di sini Asghar menggunakan pendekatan sosio-teologis.⁵⁷

Asma Barlas, dalam bukunya *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan* mengajak kita membaca kembali al-Qur'an dengan semangat pembebasan, dan menggunakan sumber-sumber modern, terutama berkaitan dengan wacana feminisme dan hermeneutik.⁵⁸

Menurut Maulana Wahiduddin Khan dalam bukunya *Agar Perempuan Tetap Jadi Perempuan: Cara Islam Membebaskan Perempuan*. Maulana mengatakan bahwa *women's lib* telah menyingkirkan semua perintang antara laki-laki dan perempuan di negara-negara Barat, sekarang perempuan merasakan dirinya di dunia kerja.⁵⁹

Tafsir Feminis, Kajian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer karya Ahmad Baidowi. Buku yang banyak memberikan penjelasan tentang mufassir feminis seperti Riffat Hassan, Amina Wadud Muhsin, dan juga Asghar Ali Engineer yang banyak memberikan kontribusi pemahaman penafsiran

⁵⁷ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994). Juga bukunya Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (terj), (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 2007).

⁵⁸ Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 16.

⁵⁹ Maulana Wahiduddin Khan, *Agar Perempuan Tetap Jadi Perempuan: Cara Islam Membebaskan Perempuan*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 44.

mereka yang berusaha mereinterpretasi berbagai ayat Al-Qur'an yang selama ini cenderung ditafsirkan secara patriaki oleh para mufassir klasik.⁶⁰

Begitu juga dalam bukunya Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriaki; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*, yang berusaha mendekonstruksi tafsir klasik yang berkaitan dengan isu-isu perempuan. Buku ini juga telah memperlihatkan bagaimana tafsir feminis bergulat dengan tafsir patriaki dalam menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an dengan tampilan yang berbeda.⁶¹

Penelitian Skripsi tentang isu-isu perempuan juga banyak ditemukan, di antaranya: Penelitian dengan model tematik, penulis temukan dalam penelitian Nailis Sa'adah, yang berjudul: *Nusyuz dalam Pandangan Amina Wadud dan Relasinya dengan Upaya Penghapusan Kekerasan Terhadap Istri*.⁶²

Hanifah, dalam skripsinya *Paradigma Tafsir Feminis; Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud Muhsin dan Asghar Ali Engineer*. Hanifah melihat bahwa pemikiran Amina Wadud tentang reinterpretasi ayat-ayat gender berorientasi pada realitas historis-patriarkhis, dengan menggunakan nalar bayani, sedangkan dalam hermeneutik Amina cenderung mempergunakan hermeneutika-feminis, yaitu dengan menggunakan *gender perspective*. Sedangkan Asghar lebih berorientasi pada realitas

⁶⁰ Lihat: Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis; Kajian Perempuan dalam al-Qur'an dan Para Mufassir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005).

⁶¹ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriaki; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003).

⁶² Nailis Sa'adah, "Nusyuz dan Pandangan Amina Wadud dan Relasinya dengan Upaya Penghapusan Kekerasan Terhadap Istri, *Skripsi*, Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

historis-ideologis, dengan menggunakan pendekatan sosiologis. Pemikirannya lahir dari nalar epistemologi burhani, dengan menggunakan hermeneutik pembebasan untuk teologi pembebasan Islam.⁶³

Alfisyah dalam skripsinya dengan judul *Analisa Hadis-Hadis Misoginis Dalam Buku Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an; Studi Atas Pemikiran Nasaruddin Umar*. Alfisyah dalam skripsinya hanya meneliti tentang hadis-hadis yang terdapat dalam buku *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an; Studi Atas Pemikiran Nasaruddin Umar*, kemudian meneliti kualitas hadisnya dengan pendekatan kritik matan, dan memahaminya dengan analisa sejarah, yang pada akhirnya melihat relevansinya dengan zaman sekarang.⁶⁴

Maufur dalam skripsinya *Ayat-ayat Tentang Hak Ijbar Wali (Studi Dari Perspektif Teori Hermeneutik Rahman)* mengatakan bahwa hak *ijbar* wali dalam konteks saat ini, dalam hal ini adalah konteks Indonesia, tidak lagi memiliki legitimasinya dan bahwa ayat-ayat terkait yang telah diteliti menunjukkan kebebasan untuk menentukan pasangan dalam pernikahan.⁶⁵

Penelitian tesis tentang pemikiran feminis juga dibahas, oleh Inayah Rohmaniyah dengan judul *Otonomi Perempuan dalam Islam; Studi Metodologi*

⁶³ Hanifah, Paradigma Tafsir Feminis; Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud Muhsin dan Asghar Ali Engineer, *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

⁶⁴ Alfisyah, Analisa Hadis-Hadis Misioginis dalam Buku Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an, *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

⁶⁵ Maufur, Ayat-ayat Tentang Hak Ijbar Wali (Studi Dari Perspektif Teori Hermeneutik Rahman), *Skripsi*, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

*Pemikiran Asghar Ali Engineer.*⁶⁶ Tesis ini mendiskripsikan konsepsi Asghar tentang keberadaan perempuan, mencakup eksistensinya sebagai individu maupun makhluk sosial, serta bagaimana sebenarnya al-Qur'an memberikan penghargaan yang tinggi kepada perempuan.

Di dalam jurnal *Musawa*, Ema Marhumah menulis tentang *Pendekatan Hermeneutik Dalam Hadis-hadis Tentang Wali Nikah*. Ema melihat bahwa hadis-hadis yang berkaitan dengan wali nikah dalam prosesi pernikahan tergolong lemah. Dan hal yang terkait dengan wali nikah bagi mempelai perempuan sangat bersifat temporal, sehingga menjadi pantas jika sang mempelai wanita mewajibkan menghadirkan walinya dalam konteks tersebut.⁶⁷

Agus Moh. Najib, dalam tulisanya *Kontroversi Perempuan Sebagai Wali Nikah*, menyatakan bahwa syarat menjadi wali nikah itu adalah memiliki kecakapan bertindak secara sempurna yang dasarnya adalah kemanusiaan dan akal sehat. Maka pada dasarnya perempuan dewasa, sebagaimana halnya laki-laki dewasa, dapat menjadi wali nikah yang bertugas memberikan pertimbangan dan bimbingan sebelum terjadinya pernikahan. Dan tujuan adanya wali adalah untuk mewujudkan

⁶⁶ Inayah Rohmaniyah, "Otonomi Perempuan dalam Islam: Studi Metodologi Pemikiran Asghar Ali Engineer", *Tesis*, Program Pasca Sarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2001.

⁶⁷ Ema Marhumah, *Pendekatan Hermeneutik Dalam Hadis-hadis Tentang Wali Nikah*, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007). hlm. 149-165.

kemashlahatan bagi calon mempelai, dan bukan sebaliknya mempersulit pernikahan atau hanya demi ”kemashlahatan” wali sendiri.⁶⁸

Muhammad Yusuf dalam tulisannya *Menggugat Peran Wali Nikah: Potret Bias Gender dan Analisa Fikih Egalitas* menjelaskan bahwa realitas sosial memperlihatkan bahwa perempuan (sang mempelai wanita) merupakan sejenis makhluk *wingking*, makhluk yang kedua tingkatannya dari laki-laki sehingga ketika ia akan menikah harus menghadirkan dan mendapatkan izin dari wali nikah. Muhammad Yusuf melihat bahwa hadis yang berbicara tentang wali nikah harus dipahami sesuai dengan latarbelakang dan sosio-kultural di mana konteks hadis tersebut diterapkan. Beliau melihat nuansa wali nikah yang bernafaskan patriaki harus direkonstruksi dan diganti dengan hukum Islam yang mengakui kesetaraan (egalitas).⁶⁹

Banyak buku-buku atau tesis maupun tulisan lain yang membahas tentang perempuan, tetapi sejauh pengetahuan penyusun belum ada yang membahas secara khusus wali nikah dalam perspektif gender ditinjau dari sudut pandang KH Husein Muhammad, sehingga penulis tertarik untuk mengkajinya lebih dalam.

⁶⁸ Agus Moh. Najib, Kontroversi Perempuan Sebagai Wali Nikah, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007). hlm. 211-223.

⁶⁹ Muhammad Yusuf, *Menggugat Peran Wali Nikah; Potret Bias Gender dan Analisa Fikih Egalitas*, *Musawa*...hlm. 227-255.

E. Kerangka Teori

Kata “gender” berasal dari Bahasa Inggris *gender* yang berarti jenis kelamin.⁷⁰ Ada beberapa pengertian gender secara istilah, diantaranya:

1. Suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.⁷¹
2. Perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.
3. Suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.⁷²

Permasalahan gender merebak ke permukaan sebagai wacana aktual intelektual dalam kerangka paradigma Islam. Perbedaan dan pembedaan antara laki-laki dan perempuan masih menyimpan sisi-sisi kontroversi baik dari segi substansi kejadian maupun peran yang diemban dalam masyarakat. Perbedaan anatomi biologis antara keduanya cukup jelas. Akan tetapi efek yang timbul akibat perbedaan itu menimbulkan perdebatan dan kontroversi, karena ternyata perbedaan jenis kelamin secara biologis (seks) telah melahirkan seperangkat konsep budaya dan

⁷⁰ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 265.

⁷¹ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR, 2007), hlm. 8.

⁷² Helen Tierney (ed), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. I, (New York: Green Wood Press), hlm. 153.

sosial. Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan mempunyai nilai implementatif di dalam kehidupan budaya. Jenis kelamin telah dijadikan sebagai atribut gender yang senantiasa digunakan untuk menentukan relasi gender, seperti pembagian fungsi, peran dan status di dalam masyarakat. Penentuan seperti ini telah melahirkan bias gender yang merugikan perempuan.

Ketidakadilan dan ketimpangan gender yang ditimbulkan oleh peran dan perbedaan gender perlu untuk digugat dengan menggunakan analisis gender. Ada lima indikator yang digunakan oleh Mansoer Fakhri dalam menemukan berbagai manifestasi ketidakadilan gender seperti dalam uraian berikut:

Pertama, terjadi marginalisasi (pemiskinan ekonomi) terhadap perempuan. Meskipun setiap marginalisasi perempuan disebabkan oleh ketidakadilan gender, namun yang dipersoalkan dalam analisis gender adalah marginalisasi yang disebabkan oleh perbedaan gender.

Kedua, terjadinya subordinasi pada salah satu jenis kelamin, umumnya kaum perempuan.

Ketiga, adalah pelabelan negative (stereotype) terhadap jenis kelamin tertentu, dan akibat dari stereotype itu terjadi diskriminasi serta berbagai ketidakadilan lainnya. Dalam masyarakat, banyak sekali stereotype yang dilekatkan kepada kaum perempuan yang berakibat membatasi, menyulitkan, memiskinkan dan merugikan kaum perempuan.

Keempat, kekerasan (*violence*) terhadap jenis kelamin tertentu, umumnya perempuan karena perbedaan gender. Kekerasan ini mencakup kekerasan fisik seperti pemerkosaan dan pemukulan, sampai kekerasan dalam bentuk yang lebih halus seperti pelecehan dan penciptaan ketergantungan.

Kelima, karena peran gender perempuan adalah pengelola rumah tangga, maka banyak perempuan menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama (*burden*).⁷³

Dalam penelitian ini, yang menjadi kerangka teori adalah lima indikator terjadinya ketidakadilan gender berdasarkan teori Mansoor Fakih pada kasus wali nikah. Apakah wali nikah selama ini telah melahirkan bias dan ketidakadilan gender.

F. Metode Penelitian

Suatu ilmu pengetahuan sebenarnya merupakan interrelasi yang sistematis dari beberapa fakta. Metode ilmiah adalah suatu sarana untuk mencapai atau mengejar ideal ilmu pengetahuan tersebut.⁷⁴ Dengan metode, pengejaran itu dapat terlaksana secara rasional dan terarah demi mencapai hasil yang optimal.⁷⁵

Adapun metode yang digunakan dalam penulisan ini meliputi:

1. Jenis Penelitian

⁷³ Mansoor Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*....hlm, 72-75.

⁷⁴ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), hlm. 41.

⁷⁵ Anton Baker, *Metode Research*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 10.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian pustaka (*library research*) yaitu penelitian yang fokus penelitiannya menggunakan data,⁷⁶ yang diikuti dengan menulis, mengedit, mengklarifikasi, mereduksi dan menyajikan.⁷⁷

2. Sumber Data

Objek utama penelitian ini adalah penafsiran terhadap teks-teks yang terkait dengan wali nikah menurut KH Husein Muhammad dan data-data yang sesuai dengan tema dari berbagai sumber yang berkaitan dengan pokok pembahasan yang penulis angkat, baik itu bersifat primer yakni karya-karya KH Husein Muhammad dengan bukunya *Fiqih Perempuan* dan *Islam Agama Ramah Perempuan* dan karya-karya tulisannya di berbagai media serta akan dilakukan wawancara secara langsung maupun via internet sebagai data pelengkap. Sedangkan data sekundernya diambil dari data tertulis yang berupa buku-buku, jurnal maupun artikel yang berkaitan dengan pandangan KH Husein Muhammad terhadap wali nikah.

3. Teknik Pengumpulan Data

a. Metode Dokumenter

Merupakan suatu teknik pengumpulan data dengan menghimpun dan menganalisis dokumen berupa buku-buku, artikel dan makalah yang ditulis oleh KH Husein Muhammad. Penelitian ini lebih menekankan terhadap buku *Fiqh Perempuan*

⁷⁶ Kartini, *Pengantar Metodologi Riset* (Bandung: Mandar Maju, 1996), hlm. 33.

⁷⁷ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002), cet.II, hlm. 45.

dan *Islam Agama Ramah Perempuan*, dan karya-karya KH Husein Muhammad yang tersebar di berbagai media.

b. Metode Wawancara

Merupakan suatu teknik pengumpulan data dengan mewawancarai KH Husein Muhammad, baik secara langsung maupun melalui media seperti telepon dan internet. Namun, data-data ini hanya bersifat pendukung dan penguat saja, bukan sebagai sumber utama dalam penelitian.

4. Pendekatan Penelitian

a. Pendekatan Historis-sosiologis

Pendekatan ini digunakan untuk menelusuri biografi serta sejarah pertumbuhan dan perkembangan pola pemikiran dan interpretasi KH Husein Muhammad serta konteks sosial-budaya yang mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan itu sehingga ia muncul sebagai “Feminis Pesantren”

5. Langkah Penelitian

Langkah-langkah yang akan ditempuh dalam penelitian adalah sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan data dari berbagai buku yang terkait dengan tema.
- b. Menelaah metode yang dipakai KH Husein Muhammad dalam menafsirkan teks-teks yang terkait dengan wali nikah

- c. Setelah data terkumpul kemudian diolah agar menjadi ringkas dan sistematis. Olahan tersebut mulai dari menulis data-data yang berkaitan dengan tema pembahasan, mengedit, mengklarifikasi, mereduksi dan menyajikan.⁷⁸

6. Teknik Analisis Data

Data yang telah terkumpul akan dianalisis dengan beberapa metode, yaitu:

a. Metode deskriptif-analisis. Metode deskriptif adalah digunakan dalam rangka memberikan gambaran data yang ada serta memberikan interpretasi terhadapnya.⁷⁹ Dalam hal ini tentang metode penafsirannya KH Husein Muhammad yang berperspektif gender. Sedangkan metode analisis digunakan untuk melakukan pemeriksaan (analisis) secara konseptual atas makna yang terkandung dalam istilah-istilah yang digunakan dan pernyataan-pernyataan yang dibuat.⁸⁰

b. Deduktif-induktif. Metode deduksi adalah suatu cara yang berangkat dari suatu pengetahuan yang bersifat umum kemudian ditarik menjadi kesimpulan yang khusus dan tertentu.⁸¹ Hal ini untuk mengetahui secara detail penafsiran KH Husein Muhammad dan metode yang digunakannya. Sedangkan metode

⁷⁸ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasim, 1996), hlm. 29.

⁷⁹ Anton Baker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 27.

⁸⁰ Louis Katsoff, *Pengantar Filsafat*, (terj). Soejono Soejono Soemaryono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 18.

⁸¹ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1991), hlm. 42

induksi adalah suatu cara yang berangkat dari fakta-fakta yang khusus, lalu ditarik kesimpulan yang bersifat umum.⁸² Hal ini untuk mengetahui gambaran secara utuh metode dan penafsiran KH Husein Muhammad.

G. Sistematika Pembahasan

Guna memberikan arah dan tersusunnya pembahasan dalam penulisan ini, maka penulis membaginya menjadi lima bab. Pembahasan diawali dengan Bab I yang menjelaskan signifikansi dari penelitian ini. Bagian Bab I menjelaskan tentang latar belakang penulisan, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penulisan, tinjauan pustaka, metode penelitian dan yang terakhir adalah sistematika pembahasan.

Selanjutnya sebagai pengantar sebelum memasuki wilayah inti, pada Bab II penyusun akan mencoba untuk mendiskripsikan biografi KH Husein Muhammad, meliputi sketsa kehidupan, biografi intelektual serta karya-karyanya. Untuk memberikan gambaran yang jelas tentang wali nikah, maka pada bab ini penyusun juga akan mengemukakan tinjauan umum tentang wali nikah, meliputi pengertian wali nikah dan wacana wali nikah dalam Islam baik dari perspektif fiqh klasik maupun dari perspektif feminis.

Pembahasan selanjutnya dalam penulisan ini adalah pada Bab III, berupa penelitian terhadap Pemahaman KH Husein Muhammad terhadap wali nikah. Di sini akan dipaparkan bagaimana pandangan KH Husein Muhammad terhadap Al-Qur'an,

⁸² Sutrisno Hadi, *Metodologi Research...*, hlm. 42

perempuan dan gender, metode penafsiran terhadap ayat-ayat wali nikah, wali mujbir, hak mengawinkan dan penolakan wali, serta pandangan KH Husein Muhammad terhadap perempuan sebagai wali nikah. Dengan tujuan supaya dapat diketahui model pemikiran dan penafsiran Husein Muhammad mengenai tema Wali Nikah.

Pembahasan sentral dan analisis kritis akan dilakukan pada Bab IV, yakni ulasan tentang kekurangan, kelebihan, kritik dan relevansi penafsiran KH Husein Muhammad dengan konteks perempuan Indonesia sekarang. Setelah pembahasan utama, penulis akan mengemukakan beberapa kesimpulan sebagai penutup, yang dapat diambil dari pembahasan yang telah dilakukan serta beberapa saran guna melengkapi pembahasan di atas yang sangat terbatas.

BAB II

SKETSA KEHIDUPAN KH HUSEIN MUHAMMAD DAN PANDANGANNYA TENTANG GENDER

A. Biografi KH Husein Muhammad

1. Riwayat Hidup dan Pendidikan

KH. Husein Muhammad, biasa dikenal luas sebagai “Kiai Gender” ini lahir di Cirebon pada tanggal 9 Mei 1953 dari pasangan KH Muhammad Asyrofuddin dan Ummu Salma Syathori. Suami dari Nihayah Fuad Amin ini telah dikarunia lima orang anak, Hilya Auliya (lahir :1991), Layali Hilwa (lahir 1992), Muhammad Fayyaz Mumtaz (lahir 1994), Najla Hammadah (lahir 2002) Fazla Muhammad (lahir: 2003). Ayahnya adalah seorang ulama yang pernah belajar di Pondok Pesantren Salaf Kempek dan Arjawinangun, tempat yang kemudian dia diambil menantu oleh pengasuh Pondok tersebut, KH. Syathori. Disamping itu, ayahnya dahulu juga pernah menjalani profesi sebagai guru agama. Ia juga seorang yang pandai menulis syair dan puisi. Profesi sebagai guru diperoleh karena pada saat itu Pondok Pesantren memperoleh kesempatan untuk memasukkan guru-gurunya menjadi pegawai negeri. Sedangkan ibunya dibesarkan di lingkungan Pesantren yang amat teguh dengan prinsip-prinsip keagamaannya. Ia pernah belajar dan tamat dari Sekolah Rakyat (SR).

KH Husein Muhammmad menempuh pendidikan dasar tahun 1966 lalu SLTPN I Arjawinangun (1969). Kemudian menempuh pendidikan pesantren di

Lirboyo Kediri sampai 1973). Pendidikan tinggi ditempuh di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta (1980). Terakhir pernah mengenyam pendidikan di Dirasah Khaṣṣah, Al-Azhar Kairo, Mesir tahun 1983.

Semasa mahasiswa pernah menjadi Ketua I Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama, Kairo Mesir, 1982-1983; dan Ketua I Dewan Mahasiswa PTIQ Jakarta tahun 1978-1979. Kiai Husein telah mengikuti berbagai seminar internasional khususnya yang menyangkut isu-isu Agama, Perempuan dan Gender di Leiden Belanda, Kairo Mesir, Kuala Lumpur Malaysia, Ankara Turki, dan Colombo Srilangka.¹

KH Husein Muhammad aktif sebagai peserta dan juga sebagai narasumber dalam berbagai pelatihan, lokakarya dan seminar, baik nasional maupun internasional. Sehari-hari ia aktif di berbagai kegiatan dan organisasi sosial; pondok pesantren, masjid, ormas NU, persaudaraan haji, partai politik (PKB), yayasan pendidikan dan sosial dan sejumlah NGO, terutama Rahima, Puan Amal Hayati dan Fahmina. Beliau juga aktif menulis di media lokal dan nasional dan di forum-forum Internasional.²

2. Perjalanan Intelektual

Husein memulai pendidikan dasarnya dari Sekolah Dasar di Arjawinangun dan selesai pada tahun 1966. Kemudian meneruskan belajarnya di SLTPN I

¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan; Pembelaan Kiai Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 343.

² www.fahmina.org

Arjawinangun. Setamat dari sekolah ini pada tahun 1969, oleh orang tuanya ia diharuskan melanjutkan belajarnya di luar wilayah Jawa Barat. Ini dilakukan karena kedua orang tua Husein menginginkan anaknya kelak menjadi orang yang mampu menguasai pengetahuan agama dan umum serta dapat meneruskan cita-citanya.

Husein diterima di Madrasah Aliyah Pondok Pesantren Lirboyo Kediri Jawa Timur. Pada saat itu (bahkan mungkin sampai sekarang), Pesantren ini dikenal luas sebagai lembaga pendidikan non formal yang banyak menghasilkan lulusan yang hafal *alfiyah* dan ilmu alat (*nahwu sharaf*) sehingga menjadi kebanggaan bagi orang tua yang dapat menempatkan anaknya di lembaga tersebut.

Di tempat ini Husein tidak menyia-nyiakan kesempatan belajarnya. Dengan tekun ia mempelajari kitab fiqih di bawah asuhan Kiai Marzuki, Kiai Mahrus Ali dan Kiai Idris, selain tetap tidak melupakan keharusannya menekuni pelajaran-pelajaran di Madrasah Aliyah yang kurikulum pendidikannya disesuaikan dengan materi yang diajarkan di lingkungan Pondok Pesantren. Di tempat inilah Husein mulai mengenal khasanah keilmuan klasik. Sehingga tidak berlebihan apabila Lirboyo menjadi awal dan basis kemampuannya membaca kitab kuning.

Pengalamannya bertemu dan belajar dengan para Kiai menjadi hal yang tak terlupakan karena melalui mereka ia mulai berkenalan dengan beragam literatur klasik (fiqih) yang belum pernah dikenal sebelumnya. Kajian terhadap berbagai kitab fiqih selama kurun waktu sepuluh tahun benar-benar menjadikan Husein terbuka terhadap berbagai perbedaan pendapat. Setamat dari Madrasah Aliyah Lirboyo pada

tahun 1973, Ia tidak langsung meninggalkan pesantren ini. Kedua orang tuanya menginginkan agar Ia tetap meneruskan “mondoknya“ sebab orang tua Husein yakin bahwa untuk menjadi seorang ulama tidak cukup ditempuh dengan waktu yang singkat. Seseorang yang belajar atau mencari ilmu (terutama di Pondok Pesantren) belum akan memperoleh hasil bila hanya ditempuh dalam waktu yang singkat. Keyakinan ini bagi orang tuanya atau masyarakat umum setidaknya dilandasi oleh pandangan (*qaul*) yang terdapat dalam kitab *Ta’līm al-Muta’allim* (lebih sering disebut kitab *Ta’līm*) yang sering diajarkan di berbagai Pondok Pesantren di Indonesia.³

Selain belajar dari Pondok Pesantren, Ia meneruskan studinya di Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur’an (PTIQ) Jakarta. Di sini Husein menemukan nuansa yang berbeda dengan kondisi sewaktu belajar di Pondok Pesantren Lirboyo. Fokus studinya terhadap ilmu-ilmu al-Qur’an semakin menambah wawasan Husein terhadap berbagai hal yang terkait dengannya. Setelah sebelumnya dihadapkan pada berbagai literatur fiqih, di tempat ini ia mempelajari al-Qur’an sebagai sumber hukum Islam sekaligus menjadi acuan para ulama dalam berijtihad.

Di tempat ini pula ia bertemu dan banyak belajar dari Prof. DR. Ibrahim Hosen seorang tokoh yang *concern* dengan kajian hukum Islam dan tafsir al-Qur’an. Melalui berbagai diskusi yang diikutinya, pengalaman Husein semakin matang. Husein mulai mengembangkan pengetahuannya dengan aktif dalam kegiatan

³ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, cet. II (Bandung: Mizan, 1995).

organisasi. Ia dipercaya untuk menjadi ketua I Dewan Mahasiswa PTIQ untuk periode 1978-1979. Selama menjadi pengurus Dewan Mahasiswa, Husein banyak terlibat dalam kegiatan diskusi, seminar maupun pelatihan-pelatihan. Husein menyelesaikan studi dan memperoleh gelar sarjana pada tahun 1980 sedangkan skripsi yang ditulisnya berjudul *Pidana Mati Menurut Hukum Islam*. Selanjutnya Ia meneruskan belajar di Dirasah Khaṣṣah, Al-Azhar Kairo, Mesir.

Di tempat inilah Husein bersama teman-temannya terlibat aktif dalam berbagai kegiatan diskusi, seminar dan kajian seputar masalah sosial, politik maupun masalah pendidikan. Ia banyak belajar dari pengalaman para seniornya dalam hal penulisan. Beberapa tulisannya pernah dimuat dalam buletin yang beredar di kalangan mahasiswa Indonesia yang belajar di tempat itu.

Dalam waktu yang tidak terlalu lama, nama Husein banyak dikenal para mahasiswa Indonesia dan pada tahun 1982, Ia dipercaya oleh teman-temannya untuk memimpin Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama Cabang Kairo-Mesir untuk periode 1982-1983. Organisasi ini merupakan perkumpulan mahasiswa Indonesia di Mesir yang menampung mereka yang berasal dari organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama, meskipun elemen yang terlibat dalam organisasi ini tidak hanya diisi oleh anak-anak muda NU.⁴

Pada saat yang sama (periode 1982-1983) Husein juga dipercaya oleh teman-temannya untuk menjadi sekretaris Perhimpunan Pelajar dan Mahasiswa Indonesia

⁴ Informasi diperoleh dari data konfirmasi via Email dan hasil wawancara dengan Husein Muhammad di Cirebon.

(PPMI). Organisasi ini merupakan perkumpulan para pelajar dan mahasiswa Indonesia dari berbagai latarbelakang organisasi yang belajar di Kairo-Mesir. Tahun 1983 Husein berhasil menyelesaikan studinya di Kairo-Mesir. Selesai belajar di Kairo-Mesir selama dua tahun, Ia pulang ke Indonesia dan bergabung dengan pamannya memimpin pendidikan di Pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun Cirebon Jawa Barat. Sampai sekarang Husein tinggal di Arjawinangun Cirebon Jawa Barat bersama saudara-saudaranya memimpin dan mengembangkan Pondok Pesantren Darut Tauhid.

Pengalaman Organisasi:

1. Pengasuh Pondok Pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangun dari tahun 1984 sampai sekarang.
2. Wakil Ketua Pengurus Yayasan Puan Amal Hayati, Jakarta, 1999-sekarang
3. Pendiri/Direktur Pengembangan Wacana LSM RAHIMA, Jakarta, 2000-sekarang
4. Pemimpin Umum/Penanggungjawab dwi bulanan “Swara Rahima”, Jakarta, 2001
5. Dewan Redaksi Jurnal Dwi bulanan “Puan Amal Hayati”, Jakarta, 2001
6. Penanggungjawab Buletin Mingguan “Warkah al-Basyar”, Fahmina Institute, Cirebon, 2003.
7. Penanggungjawab Newsletter Dwi Bulanan “Masalih al-Ra’iyyah”, Fahmina Institute,Cirebon, 2003.

8. Konsultan Yayasan Balqis untuk Hak-Hak Perempuan, Cirebon, 2002.
9. Pendiri LSM Puan Amal Hayati Cirebon, 2001-sekarang
10. Anggota Pengurus Associate Yayasan Desantara Jakarta tahun 2002 – sekarang
11. Anggota National Board of International Center for Islam and Pluralism, (ICIP) Jakarta, 2003.
12. Tim Pakar Indonesian Forum of Parliamentarians on Population and Development, 2003.
13. Anggota Pengurus Associate The Wahid Institute Jakarta, 2004.
14. Ketua Badan Koordinasi TKA-TPA Wilayah III Cirebon dari tahun 1992-sekarang.
15. Ketua KOPONTREN Darut Tauhid, Arjawinangun dari tahun 1994 sampai sekarang.
16. Ketua Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI), Arjawinangun dari tahun 1996-sekarang.
17. Kepala Madrasah Aliyah Nusantara Arjawinangun dari tahun 1998-sekarang.
18. Ketua Umum DKM Masjid Jami' Fadhlullah, Arjawinangun dari 1998.
19. Anggota Dewan Syuro DPP PKB periode 2001-2005.
20. Wakil Ketua DPRD Kabupaten Cirebon dari tahun 1999.

Disamping menjadi aktifis dalam organisasi di atas, Husein juga pernah mengikuti beberapa konferensi dan seminar pada tingkat internasional. Pengalaman itu di antara lain:

1. Konferensi Internasional tentang *Al-Qur'an dan IPTEK* yang diselenggarakan oleh *Rabithah Alam Islami*, Makkah bertempat di Bandung pada tahun 1996.
2. Konferensi Internasional masalah *Kependudukan dan Kesehatan Reproduksi* di Kairo-Mesir pada tahun 1998.
3. Seminar Internasional tentang *AIDS* di Kuala Lumpur Malaysia pada tahun 1999.
4. Mengikuti studi banding tentang *Aborsi Aman* di Turki pada tahun 2002.
5. *Fellowship* pada Institute Studi Islam Modern (ISIM) Universitas Leiden Belanda pada bulan Nopember tahun 2002.
6. Menjadi narasumber pada seminar dan lokakarya Internasional tentang *Islam dan Gender* di Kolombo Srilangka pada tahun 2003.

3. Karya KH Husein Muhammad

Berbekal pengetahuan dan pengalaman yang diperoleh selama menuntut ilmu, Husein mulai menelorkan gagasan-gagasannya ke dalam bentuk tulisan. Dengan pengetahuan Bahasa Arab yang diperoleh dari Pesantren, ia mulai aktif

menulis dengan menerjemahkan beberapa buku berbahasa Arab ke dalam Bahasa Indonesia.

Tema-tema buku yang diterjemahkan beragam, mulai dari buku-buku yang membahas tentang persoalan hukum Islam, akidah sampai pada buku-buku sosial-budaya. Kebanyakan dari karya terjemahan Bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia terfokus pada persoalan fiqih. Secara berurutan dari tahun penerbitannya, karya terjemahan itu antara lain:

1. *Khutbah al-Jumu'ah wa al-'Idain, Lajnah min Kibar Ulama al-Azhar* (Wasiat Taqwa Ulama-ulama Besar al-Azhar), diterbitkan oleh Penerbit Bulan Bintang pada tahun 1985.
2. *Al-Syari'ah al-Islamiyah bain al-Mujaddidin wa al-Muhadditsin* (Hukum Islam antara Modernis dan Tradisionalis), karya DR. Faruq Abu Zaid. Terjemahan ini kemudian diterbitkan oleh penerbit P3M, Jakarta tahun 1986.
3. *Mawathin al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Syekh Muhammad al-Madani), *Al-Taqlid wa al-Talfiq fi al-Fiqh al-Islamy (Sayyid Mu'in al-Din)*, *Al-Ijtihad wa al-Taqlid baina al-Dawabith al-Syari'ah wa al-Hayah al-Mu'ashirah* (Dasar-dasar Pemikiran Hukum Islam), karya Dr. Yusuf al-Qaradhawi yang kemudian diterbitkan oleh penerbit Pustaka Firdaus, Jakarta tahun 1987.
4. *Kasyifah al-Saja*, oleh penerbit Bandung pada tahun 1992.

5. *Thabaqat al-Ushuliyyin* (Pakar-pakar Fiqih Sepanjang Sejarah) karya Syekh Musthafa al-Maraghi, diterbitkan oleh penerbit LKPSM Yogyakarta pada tahun 2001.

Beliau juga berperan dalam penafsiran ulang kitab *Uqud al-Lujjain*. Karya tersebut kemudian diberi judul *Wajah Baru Kitab Syarh Uqud al-Lujjain*, karya Imam Nawawi al-Bantani yang diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta tahun 2001. Mereka yang terlibat di dalamnya tergabung dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) yang berkedudukan di Jakarta.

Karya Tulis Ilmiah yang pernah dipublikasikan:

1. “*Metodologi Kajian Kitab Kuning*” dalam Marzuki Wahid (ed.), *Pesantren Masa Depan*, Pustaka Hidayah, Bandung 1999.
2. *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, LKiS, Yogyakarta, 2001.
3. *Ta’liq wa Takhrij Syarh Uqud al Lujain*, bersama Forum Kajian Kitab Kuning, Jakarta, LKiS, Yogyakarta, 2001.
4. “Gender di Pesantren (*Pesantren and The Issue of Gender Relation*)”, dalam *Majalah Kultur (The Indonesian Journal for Muslim Cultures)*, Center for Languages and Cultures, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2002.
5. “Tradisi Istibath Hukum NU: Sebuah Kritik” dalam M. Imaduddin Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa’il*, LAKPESDAM, Jakarta, 2002.

6. “Kelemahan dan Fitnah Perempuan” dalam Moqsith Ghazali, et.all Tubuh, *Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, Rahima-FF-LKiS, Yogyakarta, 2002.
7. “Kebudayaan yang Timpang”, dalam K.M. Ikhsanudin, dkk., *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren*, YKF-FF, Yogyakarta, 2002.
8. *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren*, LKiS, Yogyakarta, 2004.
9. *Kembang Setaman Perkawinan: Analisis Kritis Kitab ‘Uqud al-Lujjayn*, FK-3 bekerjasama dengan KOMPAS, Jakarta, 2005.
10. *Pemikir Fiqh yang Arif” dalam KH. MA. Sahal Mahfudh, Wajah Baru Fiqh Pesantren*, Citra Pustaka, Jakarta, 2004.
11. “Potret Penindasan atas Nama Hasrat” dalam Soffa Ihsan, *In the Name of Sex: Santri, Dunia Kelamin, dan Kitab Kuning*, JP Books, Surabaya, 2004.
12. “Counter Legal Draft: Merespon Realitas Sosial Baru” dalam Ridwan, M.Ag, *Kontroversi Counter Legal Draft: Ikhtiar Pembaruan Hukum Keluarga Islam*, PSW Purwokerto kerjasama dengan Unggun Religi, Yogyakarta, 2005.
13. *Islam Progressif: Refleksi Kritis Kiai Pesantren terhadap Wacana Kemanusiaan*, Pustaka Rihlah Group, Yogyakarta, 2005 [segera terbit]. Dan beberapa karya tulis lainnya.
14. “Pesantren and The Issue of Gender Relation”, tulisan ini dimuat dalam *Majalah Kultur (The Indonesian Journal for Muslim Cultures)*, yang

diterbitkan oleh Pusat Bahasa dan Budaya, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2002.

15. *Islam dan Negara Bangsa, Pesantren dan Civil Society* dan Makalah yang berjudul *Islam dan Hak-hak Reproduksi*. Beberapa tulisan yang terdapat di dalam sejumlah buku kumpulan (antologi), antara lain *Kelemahan dan Fitnah Perempuan*⁵ dan *Kebudayaan yang Timpang*.

B. KH Husein Muhammad Sebagai Feminis Pesantren

1. Apa yang dilakukan dan apa sisi kefeminisan yang disentuh

a. Husein Muhammad sebagai Penulis

Sebagai seorang feminis yang memperjuangkan keadilan dan kesetaraan gender, Kiai Husein Muhammad memandang bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kualitas yang sama secara konseptual. Artinya, pada dasarnya laki-laki dan perempuan memiliki potensi intelektual, potensi moral dan potensi spiritual yang sama. Karena laki-laki dan perempuan diciptakan dari hal yang sama dan karena hal yang membedakan manusia satu dengan yang lain bukan karena jenis kelamin, tetapi karena kualitas intelektual, kualitas moral dan kualitas spritual. Namun yang terjadi dalam realitas, laki-laki dan perempuan dibedakan, adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan oleh masyarakat, ideologi dan pikiran-pikiran keagamaan.

⁵ Tulisan ini menjadi pengantar dalam Abdul Moqsit Ghazali dkk, *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan, Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, cet. I (Yogyakarta: LKiS, 2002).

Karena pikiran-pikiran keagamaan itu berbeda dengan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga beliau berusaha terus-menerus untuk melakukan proses reinterpretasi terhadap pandangan-pandangan keagamaan yang mendiskriminasikan satu atas yang lain terutama dalam hal ini, mendiskriminasikan perempuan. Begitu juga dengan tingkat kemampuan laki-laki dan perempuan adalah sama, oleh karena itu sepanjang hal itu memiliki hal yang sama, maka perempuan berhak melakukan fungsi-fungsi kemampuan itu sendiri. Dan termasuk dalam hal ini adalah wali, karena perempuan mampu melakukannya, bukan karena persoalan laki-laki ataupun perempuan.⁶

Berangkat dari kesadaran tersebut kemudian beliau berbicara, menulis dan bergerak. Sebagai orang yang dibesarkan dalam tradisi keilmuan Pesantren, tentu saja beliau hanya bisa berbicara, menulis dan bergerak dengan bahasa dan tradisi beliau; membaca *kitab kuning* atau *kitab klasik*, beliau juga memiliki keterbatasan dalam membaca apalagi memahami karya-karya ilmiah modern, yang ditulis dalam bahasa Inggris. Hal lain yang mendasar adalah karena sampai hari ini beliau masih berpendirian bahwa kerja transformasi sosial akan menemukan signifikansi dan efektifitasnya jika dilakukan melalui dan di dalam tradisi atau budaya masyarakat itu sendiri.

Sebaliknya ia melihat dan mengamati bahwa upaya-upaya perubahan atau pembaharuan yang dilakukan dari luar tradisi, di luar budaya masyarakat yang melompat terlalu jauh, seringkali menemukan kegagalannya dan menimbulkan

⁶ Wawancara dengan Kia Husein Muhammad, di rumahnya Cirebon Arjuwinangun, 25 September 2008.

resistensi yang keras, kuat dan bahkan radikal. Apalagi dengan bahasa yang tidak dapat dimengerti banyak orang, akan tetapi membaca dan memahami kitab-kitab klasik baginya tidak selalu berarti mengikuti apa adanya (*taken for granted*). Beliau tidak selalu mengikuti makna lahiriahnya semata, tetapi membaca semangat, arah, ruh, logika dan membaca maksud dalam produk-produk itu.

Demikianlah, melalui pendekatan tradisi tersebut Husein Muhammad menulis untuk banyak pertemuan ilmiah, baik seminar, diskusi, "*halaqah*" maupun pelatihan-pelatihan di banyak tempat di dalam maupun luar pesantren dan di dalam negeri maupun di luar negeri. Dari aktifitas ini beliau bisa menerbitkan dua buku, *Pertama* adalah "*Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*" (2001). Buku ini diedit dan dilengkapi dengan sangat baik oleh seorang santri beliau Faqihuddin Abdul Kodir. Dialah santri yang dipercaya Husein Muhammad untuk menggantikannya sekarang dan pada waktu yang akan datang. *Kedua* buku "*Islam Agama Ramah Perempuan*". Antologi pemikiran beliau tentang isu-isu perempuan ini diedit oleh 'santri' yang lain; M. Nuruzzaman. Dia anak dan menantu seorang kiai di Cirebon, kuliah di UI dan berhasil menulis tesis untuk Masternya yang kemudian diterbitkan dengan judul "*Kiai Husein Membela Perempuan*" (LKIS, 2005).

Buku lain di mana beliau sejak awal terlibat secara aktif di dalamnya adalah "*Ta'liq wa Takhrīj Syarh Uqūd al-Lujjain fī Bayān Huqūq al-Zawjain*". (2001). Ini sebagaimana sudah dikemukakan adalah hasil kerja kolektif sejumlah aktifis

perempuan pesantren yang tergabung dalam Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), diketuai Ny. Shinta Nuriah, isteri K.H. Abdurrahman Wahid. Buku ini merupakan komentar dan penilaian terhadap kualitas hadis-hadis dalam kitab “*Syarh Uqūd al-Lujjayn fī Bayān Huqūq al-Zawjain*” (penjelasan tentang hak-hak suami-isteri), karya Syaikh Nawawi al Bantani (w. 1813 M), seorang tokoh dengan predikat “*sayyid ulama al-Hijaz*” (penghulu/pemuka para ulama Hijaz). Pekerjaan “*takhrīj*” (penilaian) hadis-hadis merupakan kerja melacak sumber-sumber transmisi yang cukup melelahkan. Untuk ini beliau membaca kitab-kitab yang membicarakan para perawi hadits (*rijāl al-hadīs*) yang terkait, dan kitab-kitab tentang “*al Jarh wa al-Ta’dīl*” (kecacatan dan kejujuran).

Pada saat penelitian kitab *Uqūd al-Lujjayn fī Bayān Huqūq al-Zawjain*, pencarian hadis dilakukan dengan cara-cara manual, yaitu membuka kitab halaman demi halaman. Pada saat itu beliau tidak punya bukan hanya CD kompilasi hadis seperti *Kutub Sittah*, tetapi juga komputer. Maka semuanya ditulis dengan mesin ketik dan tanpa metode penulisan yang teratur. Ketika itu ada seorang teman beliau dari Riyadh Saudi Arabia ; Khalid al-Zuwaidi, yang membantu beliau mencari sumber-sumber pengetahuan hadis, yang telah dua tahun menjadi ustadz dan bermukim di pesantren Dar al-Tauhid.

Tetapi satu hal yang menarik dikemukakan di sini adalah, *pertama* bahwa pengajian kitab ini berlangsung selama tiga tahun dengan pertemuan dua hari dalam setiap dua bulan, di rumah Gus Dur, pada saat beliau belum menjadi Presiden.

Kedua, beliau membacakan kalimat demi kalimat dan pada setiap pernyataan sebuah hadis selalu terjadi perdebatan yang cukup ketat di antara peserta pengajian. *Ketiga*, pada tahun terakhir bergabung dua orang pemuda yaitu Faqihuddin Abdul Kodir dan Dr. Lutfi Fathullah. Faqih adalah master Universitas Islam Internasional Malaysia dan alumni pesantren Dar al-Tauhid. Sementara Lutfi adalah doktor bidang hadis, dengan disertasi kajian Kitab *Durroh al-Nashihin*. Keduanya merupakan alumni Universitas Damaskus, Siria. Di samping sebagai sarjana hadis mereka juga memiliki seperangkat *software* hadis yang lengkap, sehingga pekerjaan menulis dalam Bahasa Arab lebih banyak dikerjakan oleh dua orang ini.

Sebagaimana juga sudah dikemukakan terdahulu, secara umum isi kitab *Uqūd al-Lujjain*, mengandung masalah-masalah yang bias gender, karena telah menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Kitab ini tergolong tipis, yaitu sebanyak 30 halaman. Kitab ini menjadi bahan pelajaran di pesantren-pesantren di seluruh Indonesia sampai hari ini. Kalaupun tidak masuk dalam kurikulum madrasah, akan tetapi ia dikaji pada waktu yang lain atau untuk “pasaran” (pengajian kilat) pada bulan Ramadan.

Buku FK3 ini sengaja ditulis untuk kalangan Pesantren yang biasanya lebih menghormati buku berbahasa Arab. Dalam kajiannya atas buku ini, FK3 menemukan sekitar 55 % hadis yang terdapat di dalamnya tidak sahih dengan katagori “*la aṣlah*” (tidak berdasar) atau “*mauḍū’*” (palsu) dan sebagian lagi berstatus “*dā’if*” (lemah), sedangkan sisanya adalah sahih. Meskipun “*sahīh*” (valid, autentik), tetapi

beberapa di antaranya masih perlu dievaluasi kontennya, karena masih mengandung relasi gender yang timpang. Buku FK3 ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia berjudul “Wajah Baru Relasi Suami Isteri” (2001) dan “Kembang Setaman Perkawinan”, (2005). Keduanya merupakan hasil kerja kolektif.

Selain buku-buku yang telah disebutkan di atas, Husein Muhammad juga aktif menulis dalam berbagai publikasi, menulis kolom tafsir untuk “Swara Rahima” atau untuk prolog atau epilog pada sejumlah buku akademis maupun ilmiah populer karya penulis lain dan lain-lain.

Karya intelektual lain di mana Husein juga ikut memberikan kontribusi pemikiran dan diajak berdiskusi adalah *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang diinisiasi dan difasilitasi oleh Lembaga Kajian Gender Departemen Agama RI, pimpinan Prof. Musdah Mulia. Kajian akademis ini mengkritisi sekaligus menawarkan alternatif baru pada Kompilasi Hukum Islam yang selama ini dijadikan acuan oleh pengadilan Agama. Tetapi karya CLD ini ternyata menimbulkan resistensi dan kontroversi luar biasa dalam masyarakat. Sejumlah lembaga keagamaan, terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan banyak tokoh agama mengecam keras buku ini dan menganggapnya berisi pikiran-pikiran yang menyimpang dari agama. Menteri Agama yang baru atas nama Departemen Agama kemudian menarik dan melarang peredarannya.

Ketika Husein Muhammad menjadi pembicara dalam Launching CLD KHI, beliau harus berdiskusi secara hangat dengan dua pakar hukum Islam, dari Majelis

Ulama Indonesia (MUI) dan Universitas Indonesia (UI) yang mendampinginya sebagai nara sumber. Ulil Absar Abdallah menjadi moderator dalam acara tersebut. Kedua sarjana hukum Islam tersebut mengkritik buku CLD KHI dengan amat bersemangat. Launching buku ini sendiri dibuka oleh Menteri Agama waktu itu; Prof. Dr. S. Aqil Munawwar.

Husein Muhammad menyatakan meski demikian, *CLD* KHI telah sempat didengar dan diperdebatkan di masyarakat. Beberapa pakar hukum dan mahasiswa Indonesia di luar negeri seperti Leiden Belanda juga mengikuti perkembangan yang menarik ini. Ternyata tidak semua orang menolaknya, sebagian orang justru memberikan dukungan positif terhadap CLD KHI tersebut. Beberapa di antaranya kemudian menulis buku ilmiah untuk mengklarifikasi sambil memperkuat argumentasi isi CLD KHI tersebut. Sampai hari ini dan beliau kira sampai di kemudian hari, buku tersebut masih akan terus didiskusikan dan boleh jadi akan dikaji dan dipertimbangkan. Sejarah akan menilai bagaimana nasib pikiran-pikiran pembaharuan dari LCD KHI, ungkap Kiai Husein.

b. Husein Muhammad sebagai Konsultan LSM

Pada tataran gerakan, beliau terlibat aktif dalam pendirian sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat yang bekerja untuk penguatan hak-hak perempuan baik di Jakarta maupun di daerah, beberapa di antaranya adalah Yayasan Rahima (Jakarta, 2000). Yayasan ini bergerak dalam Pendidikan dan Informasi Islam dan Hak-Hak

Perempuan di wilayah Pesantren. Dalam satu tahun terakhir ini Rahima tengah mengerjakan proyek Kaderisasi Ulama Perempuan di dua wilayah ; Jawa Barat dan Jawa Timur.⁷

Yayasan Puan Amal Hayati, sebuah lembaga pemberdayaan Perempuan untuk Pesantren (Jakarta, 2000). Yayasan ini telah mendirikan sejumlah Pusat Penanganan Korban Kekerasan Terhadap Perempuan, di sejumlah pesantren di Indonesia.

Fahmina Institute merupakan sebuah lembaga yang bekerja untuk pengembangan wacana keagamaan kritis dan penguatan otonomi komunitas basis. Fahmina institute pada mulanya diprogramkan untuk mendiskusikan dan mendialogkan wacana Islam dan Demokrasi di Pesantren. Dalam perkembangannya Fahmina juga memfasilitasi pendidikan politik dan mengadvokasi masyarakat akar rumput di perkotaan. Dalam perkembangannya lebih lanjut lembaga ini menggarap Islam dan Gender bagi para isteri Kiai di pesantren-pesantren lokal, serta mendiskusikan isu-isu *Trafficking* Perempuan dan Anak.

Terakhir adalah Women Crisis Center Mawar Balqis. LSM ini bekerja untuk advokasi, konseling dan pendampingan bagi korban kekerasan terhadap Perempuan. Direktur LSM ini adalah isteri Husein Muhammad sendiri.

⁷ Informasi diperoleh dari data konfirmasi via Email dan hasil wawancara dengan Husein Muhammad di Cirebon 25 September 2008.

c. Husein Muhammad sebagai Aktifis Gender

Husein Muhammad juga sering menjadi nara sumber di luar negeri dalam seminar-seminar internasional. Di antaranya menjadi nara sumber pada sebuah Lokakarya di Kolombo, Sri Lanka. Acara tersebut diikuti oleh para aktifis perempuan se-Asia Selatan. Undangan untuk menjadi tamu Sis in Islam untuk berceramah di sejumlah tempat penting di Malaysia, antara lain di Universitas Malaya, di Kuala Lumpur, Universitas Saint Malaysia di Penang, ABIM, di JAKIM (Departemen Agama Pusat) dan lain-lain. Tahun 1999, beliau pernah diundang untuk menjadi peserta konferensi Internasional se-Asia Pasifik yang membicarakan tentang AIDS.

Pada tahun 1998 Husein Muhammad pernah diundang untuk mengikuti Konferensi Internasional mengenai Kesehatan Reproduksi di Mesir. Acara ini diikuti oleh puluhan negara Islam dan dibuka di Universitas Al Azhar Kairo oleh Syekh Al Azhar : Dr Sayed Thontowi. Bersama beliau adalah Maria Ulfah, Masdar F. Mas'udi, Emma Marhumah dan Dr. Muslim Ibrahim. Tiga orang yang disebut terakhir menyampaikan makalahnya, serta seorang profesor perempuan dari IAIN Medan : Dr. Khalijah.

Kesempatan bertemu dengan para feminis muslim dunia kembali terjadi tahun 2006 di Dhakka Banglades yang merupakan negara miskin dan berpenduduk mayoritas muslim. Kali ini beliau ditemani Robin Bush dari The Asia Foundation perwakilan Indonesia dalam seminar yang bertema “Social Justice and Gender

Equality within Islam, pada kesempatan itu pula beliau diminta sebagai pembicara dengan topik : *"From Traditional Religious Leader to 'Kiai Gender': Resistance and Strategies in Spreading Gender Equality within Islam"*.

Diskusi dengan para aktifis perempuan dunia yang Husein Muhammad ikuti selanjutnya berlangsung di Kuala Lumpur, Malaysia, pada Maret 2006. Pertemuan kali ini dikemas dalam bentuk Konsultasi Internasional di bawah tema "Trends in Family Law Reform in Muslim Countries" yang dihadiri oleh sejumlah pakar, sarjana dan aktifis perempuan dari berbagai negara Islam, antara lain dari Iran, Tunisia, Prof. Amrina Lemrini El-Quahabi (Maroko), Liz Ercevick Ahmad (Turki), Yasmin Busran (Philipina), Cassandra Balchin (Inggris), Prof. Kecia Ali (Amerika), Syed Viqar un Nisa Hashimi (Pakistan), Halijah (Singapore), Nazaruddin Umar, Musdah Mulia, Kamala Candrakirana, Maria Ulfah dan Hindun al Nisa (Indonesia), Prof. Norani Othman, Zainah Anwar, Prof. Dr. Syad Farouqi dan (Malaysia).⁸

C Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an Menurut Husein Muhammad

1. Struktur Fundamental Pemikiran Husein Muhammad terhadap Al-Qur'an

Ketika membaca dan bermaksud memahami al-Qur'an , maka pertama-tama yang mesti disadari adalah bahwa al-Qur'an merupakan kitab petunjuk bagi manusia

⁸ Informasi didapatkan dari surat Kiai Hussein melalui internet.

dan sebagai rahmat untuk alam semesta, bahkan juga sebagai pelajaran dan obat. Hal ini semua dinyatakan secara eksplisit oleh al-Qur'an sendiri.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى
وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya: “Wahai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.”⁹

Pada ayat yang lain juga dinyatakan bahwa misi kerahmatan semesta ini merupakan fungsi kerasulan Muhammad Saw:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: “Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”¹⁰

Selanjutnya Nabi menegaskan kerahmatan itu sebagai *makārim al-akhḥlāq*.

انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

Artinya: “Aku diutus Tuhan hanyalah untuk menyempurnakan akhlak yang luhur.”¹¹

Dengan pernyataan tersebut dapatlah dikatakan secara lebih konkret bahwa cita-cita al-Qur'an sesungguhnya adalah tegaknya kehidupan manusia yang bermoral luhur dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan universal (*humanisme universal*). Akhlak sesungguhnya adalah nilai-nilai dasar yang melekat pada manusia sejak

⁹ Yunus (10): 57.

¹⁰ Al-Anbiya' (21): 107.

¹¹ Hadis riwayat Malik bin Anas dan Ahmad bin Hanbal.

penciptaan. Kata *al-akhlāq* yang memiliki akar yang sama dengan *al-khalq* (pencipta), dan *al-makhlūq* (yang diciptakan).¹²

Prinsip-prinsip kemanusiaan universal itu antara lain diwujudkan dalam upaya-upaya penegakan keadilan, kesetaraan, kebersamaan, kebebasan, dan penghargaan terhadap hak-hak orang lain. Ini semua berlaku secara universal dan semua orang di mana pun di muka bumi ini, kapan dan dengan latarbelakang apapun, mencita-citakan hal tersebut. Pernyataan-pernyataan mengenai prinsip-prinsip ini dapat dijumpai dalam banyak tempat di dalam al-Qur'an.

Husein melihat bahwa cita-cita atau visi dan prinsip-prinsip al-Qur'an harus dijadikan dasar bagi pikiran, pandangan dan aktivitas dalam melakukan kajian terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan persoalan-persoalan yang lebih spesifik dan partikular. Dalam arti lain, ayat-ayat yang berbicara mengenai suatu persoalan yang terjadi dalam masyarakat ketika ayat-ayat itu dihadirkan haruslah dipandang sebagai suatu petunjuk belaka tentang bagaimana mengimplementasikan cita-cita dan prinsip-prinsip al-Qur'an dalam realitas sejarah yang menyertainya.

Kenyataan sejarah yang melahirkan berbagai kasus atau persoalan-persoalan partikular itu selalu berada dalam ruang dan waktunya sendiri. Dengan pengertian lain, sejarah selalu memiliki kondisi, situasi, dan kausalitasnya sendiri. Atas dasar ini, suatu kasus atau peristiwa sejarah tidak selalu bisa ditarik dengan kesimpulan atau putusan yang sama untuk ruang dan waktu yang lain. Ia hanya bisa disimpulkan

¹² Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 16.

dan diputuskan dengan keputusan yang sama apabila terbukti secara faktual bahwa kondisi dan situasinya tetap serta memiliki kausalitas yang sama dan tidak berubah.

Dapat diambil benang merah bahwa Husein memandang Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang tercakup padanya prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, kebersamaan, kebebasan dan penghargaan terhadap hak-hak orang lain. Dari struktur fundamental pemikiran inilah Husein berangkat dalam memahami dan menginterpretasi ulang teks-teks keagamaan yang ia pandang tidak lagi menjunjung tinggi prinsip keadilan terhadap nilai-nilai kemanusiaan universal (*humanisme universal*).

2. Gender dalam Pandangan KH Husein Muhammad

Ide kesetaraan manusia sudah seharusnya mendapatkan elaborasi lebih luas berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan dewasa ini. Dalam beberapa tahun terakhir, relasi gender tengah diperdebatkan dengan hangat dan menimbulkan ketegangan-ketegangan internal umat Islam. Perbincangan di sekitar masalah relasi gender perlu dilakukan, sebab kenyataan-kenyataan sosial dan kebudayaan masih menempatkan perempuan dalam posisi yang tidak setara di hadapan kaum laki-laki. Perempuan masih berada dalam posisi subordinat, marginal dan terdiskriminasi.

Posisi-posisi ini secara nyata seringkali mengantarkan kaum perempuan pada posisi rentan terhadap penindasan dan kekerasan. Perdebatan relasi laki-laki dan perempuan berdasarkan gender di kalangan masyarakat muslim mencuat semakin

kuat berkaitan dengan pernyataan-pernyataan sebagian masyarakat yang tetap meyakini dan melegitimasi posisi subordinat perempuan ini dengan mengatasnamakan agama. Pemikiran tersebut dewasa ini sedang digugat dan dikritik oleh pemikiran-pemikiran baru yang menyerukan ditegakkannya prinsip keadilan dan kesetaraan manusia sebagaimana diajarkan agama tauhid dan nilai-nilai kemanusiaan.¹³

Dalam kaitannya dengan persoalan relasi laki-laki dan perempuan, prinsip dasar al-Qur'an sesungguhnya memperlihatkan pandangan yang egaliter. Sejumlah ayat al-Qur'an yang mengungkapkan prinsip ini dapat dibaca, misalnya:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: "Wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal."¹⁴

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Artinya: "Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan

¹³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan; Pembelaan Kiai Persantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 12-13.

¹⁴ Al-Hujurat (49): 13.

kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.¹⁵

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.¹⁶

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Artinya: “Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.”¹⁷

¹⁵ An-Nahl (16): 97.

¹⁶ At-Taubah (9): 71.

¹⁷ Al-Ahzab (33): 35.

Husein memandang bahwa gender merupakan perbedaan antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksikan secara sosial. Laki-laki dan perempuan memang memiliki perbedaan, tetapi perbedaan itu hanya bersifat biologis, kodrati, fitrah. Misalnya, laki-laki mempunyai penis dan perempuan mempunyai vagina, perempuan bisa melahirkan dan menyusui, sedangkan laki-laki tidak. Perbedaan-perbedaan ini adalah hal-hal yang biologis dan di manapun berbeda, sedangkan hak-hak politik, ekonomi dan sosial tidak atas dasar perbedaan biologis ini. Sehingga gender merupakan sesuatu yang bisa dipertukarkan dan bisa berubah, sedangkan hal-hal yang biologis merupakan sesuatu yang kodrati tidak bisa berubah.

Husein memandang bahwa sudah runtuh semua pandangan-pandangan lama yang membedakan posisi laki-laki dan perempuan, termasuk dalam pandangan fikih. Dalam pandangan fikih misalnya tidak ada satu pun pendapat yang membolehkan perempuan menjadi presiden, perempuan sebagai hakim pengadilan ditolak mayoritas pandangan ulama fikih seperti Maliki, Syafi'i, Hanbali dan Hanafi dalam hal-hal perkara pidana. Bahkan dalam kitab-kitab klasik, perempuan tidak bisa menjadi wakil rakyat, ataupun menteri, tetapi sekarang telah terjadi perubahan yang luar biasa. Telah terjadi perubahan zaman, bahwa kemampuan perempuan sudah tidak lagi seperti dulu kala. Perempuan sekarang memiliki kualitas intelektual, moral dan spiritual yang sama dengan laki-laki. Sehingga memposisikan seseorang hanya berdasarkan jenis kelamin, bukan pada kualitas merupakan suatu tindakan yang tidak adil dan diskriminatif.

3. Arah Gerakan Pemberdayaan Perempuan dalam Perspektif Islam dalam Pandangan KH Husein Muhammad

Meneropong realitas sosial Indonesia dan memfokuskan pandangan pada kehidupan kaum perempuan, niscaya sangat memprihatinkan. Ada banyak data yang menggambarkan posisi lemah dan marginal kaum perempuan. Pada wilayah pendidikan misalnya, ditemukan data bahwa dari setiap 100 perempuan, terdapat 41 orang yang tidak tamat SD, 33 orang tamat SD, 13 orang tamat SLTP, 11 orang tamat SMA/SMK, dan 2 orang tamat Perguruan Tinggi. Angka ini jelas menunjukkan betapa perempuan memang kurang memiliki kesempatan untuk mengakses dan menikmati pendidikan secara layak. Dan tentu saja, akibatnya adalah mereka “terpaksa” memiliki posisi sosial yang lemah. Sebab, rendahnya pendidikan seringkali berbanding lurus dengan semakin banyaknya keterbatasan.¹⁸

Jika ditinjau di wilayah lain, seperti wilayah politik. Akan didapatkan data yang mengindikasikan betapa timpangnya posisi sosial perempuan. Rasio kaum perempuan dan kaum lelaki di lembaga tertinggi dan tinggi negara di era Orde Baru misalnya, sangatlah tidak sebanding. Dari 8 orang anggota MPR, hanya ada 1 orang perempuan. Dari 8 orang anggota DPR, juga hanya ada 1 perempuan. Di DPA, dari

¹⁸ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2004), hlm. 305.

24 orang anggota, hanya terdapat 1 perempuan. Demikian pula di lingkungan Mahkamah Agung, dari 9 anggota hanya ada 1 perempuan.¹⁹

Di luar data tersebut, ada banyak data lain yang mengarahkan pada kesimpulan bahwa keadaan perempuan di Indonesia memang memprihatinkan. Terdapat banyak kasus tindak kekerasan terhadap perempuan, baik di luar maupun dalam rumah tangga. Tindakan kekerasan terhadap perempuan di luar rumah tangga, bisa berbentuk pelecehan seksual ringan seperti godaan dan komentar usil ketika kaum perempuan memasuki ruang publik, hingga yang berskala berat dalam bentuk pemerkosaan. Sementara kekerasan yang dialami perempuan dalam rumah tangga, yaitu penyisihan perempuan dalam pengambilan keputusan dalam keluarga.

Pelimpahan beban rumah tangga yang lebih berat dibandingkan kaum lelaki, bahwa tugas-tugas rumah tangga menjadi kewajiban perempuan untuk menyelesaikannya. Berdasarkan tradisi ini, sekalipun seorang perempuan telah “memeras keringat” di luar rumah, namun tugas-tugas rumah tangga seperti memasak, mencuci piring dan baju, maupun membersihkan rumah, harus juga dikerjakan oleh perempuan. Jika tidak, ia akan dicap sebagai istri yang menyimpang dari tradisi, kurang baik dan bukan istri shalehah.

Sementara di sektor ekonomi, nasib perempuan tidak lebih baik. Di berbagai pabrik, buruh perempuan tak hanya dibayar lebih murah dibandingkan kaum lelaki yang memiliki tingkat keahlian dan pengalaman yang sama. Bahkan, mereka juga

¹⁹ Sumber data tahun 1997 yang dikeluarkan Puslitbang Kependudukan dan Ketenagakerjaan LIPI. Lihat, Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hlm. 306.

menjadi korban pelecehan seksual dari para atasan maupun rekan kerja laki-laki. Di samping itu, hak-hak yang seharusnya didapatkan kaum pekerja perempuan ternyata juga tidak banyak didapatkan. Kebanyakan pekerja perempuan tidak mendapatkan haknya untuk memperoleh keamanan ketika pulang malam. Mereka juga tidak mendapatkan kesempatan untuk memperoleh cuti hamil secara memadai. Sebab, mereka pada dasarnya diposisikan sebagai alat produksi yang mesti menghasilkan *out put* secara maksimal demi kepentingan pemilik modal. Sementara pemenuhan hak-hak mereka sebagai perempuan (juga sebagai seorang ibu), dipandang sebagai biaya yang harus dipotong karena berpotensi mengurangi keuntungan.

Menyangkut masalah kesehatan, juga ditemukan tingginya angka kematian ibu hamil dan ibu melahirkan. Tentunya ini mengindikasikan kurangnya perhatian pada hak-hak reproduksi kaum perempuan, yang sangat terkait dengan kenyataan bahwa secara umum memang pemuliaan kaum perempuan baru sebatas slogan.

BAB III

WALI NIKAH DALAM BERBAGAI PERSPEKTIF

A. Sekilas tentang Wali Nikah

1. Pengertian Wali¹ Nikah

Perwalian dalam terma fiqh disebut *wilayah*, yang bisa diartikan penguasaan dan perlindungan. Kata *wilayah* secara etimologi mempunyai makna lebih dari satu. *Pertama*, *wilayah* bisa berarti pertolongan (*naṣrun*)².

Sebagaimana firman Allah SWT:

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ

Artinya: “Dan barangsiapa mengambil Allah, rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya. Maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang.”³

Kedua, *wilayah* juga bisa berarti cinta (*maḥabbah*).⁴

¹ Kata *waliy* ولي berasal dari waly ولي yang berarti dekat. Bentuk jamak dari *waliy* adalah *auliya*’. Dari akar kata seperti *wala-yali*, yang berarti “dekat dengan, mengikuti, *walla* yang berarti “menguasai, menolong, mencintai, *aula* yang berarti “menguasai, memercayakan, berbuat, misalnya pada *aula fulānan ma’rūfan* yang berarti “berbuat kebaikan kepada si fulan, *walan* berarti “menolong, membantu, bersahabat, *tawalā* berarti berturut-turut, *tawallā* berarti “menetapi, melazimi, mengurus, menguasai, *al-aulā* berarti yang paling berhak dan paling layak.

Semua kata turunan dari *waly* itu menunjukkan kepada adanya makna “kedekatan” kecuali bila diiringi kata depan ‘an عن secara tersurat dan tersirat, maka makna yang ditunjukkannya adalah “menjauhi atau berpaling”. Sehingga dengan demikian *waly* memiliki banyak arti yakni:” yang dekat, teman, sahabat, penolong, wali, sekutu, pengikut, pelindung, penjaga, pemimpin,, yang mencintai, yang dicintai, dan juga penguasa sama dengan *waliy* jamaknya *wulah*.

Waliy bentuk adjective dari *waliya* dalam al-Qur’an disebut 44 kali, sedangkan bentuk jamaknya, disebut 42 kali. Dalam bentuk mufrad, *waliy* disebutkan antara lain pada qṣ Al-Baqarah (2):107 dan 282, QS An-Nisa’ (4): 45, QS Al-Ma’idah (5): 55, QS. Al-A’raf (7): 155, QS. As-Saba’ (34): 41, QS. Al-Isra’ (17): 33, serta QS. Yusuf (12): 101. Lihat Sahabuddin dkk, *Ensiklopedia Al-Qur’an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 1060-1061.

² Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islām Wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), VII, hlm. 186.

³ Al-Maidah (5): 56.

Sebagaimana firman Allah SWT:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ
سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”⁵

Ketiga, wilayah juga bisa berarti *as-sultān*, kekuasaan dan kemampuan.⁶

Sebagaimana juga disebutkan bahwa wali bermakna *الشئى عليه او* yang berarti orang yang mengurus.⁷ Oleh karena itu, kata perwalian menunjukkan banyak makna yang disesuaikan dengan objek perwalian itu sendiri.

Sedangkan menurut istilah, pengertian wali (nikah) adalah sebagai berikut:

a. Dalam *Kitab al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, disebutkan bahwa:

الولي في النكاح هو الذي يتوقف عليه صحة العقد فلا يصح بدونه⁸

⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*, hlm. 186.

⁵ Al-Taubah (9): 71

⁶ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*, hlm. 186.

⁷ A. Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 164-165.

⁸ ‘Abd al-Rahmān al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah* (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra 1969), IV: 26)

Bahwa wali dalam pernikahan adalah orang yang memiliki wewenang atas sahnya aqad dalam pernikahan, maka tidak sah pernikahan tanpa wali.

b. Zahri Hamid memberikan pengertian:

“Wali nikah adalah orang laki-laki dalam suatu akad perkawinan dan berwenang mengijabkan calon mempelai perempuan. Adanya wali merupakan rukun dalam akad perkawinan”.⁹

c. Menurut undang-undang Perkawinan (UUP):

Wali adalah *voogd* (curator) atau orang yang memelihara anak atau anak-anak yang belum dewasa dan bila anak atau anak-anak itu hendak menikah setelah berusia 19 tahun dan belum mencapai umur 21 tahun, maka izin menikahnya itu diberikan kepada wali atau keluarga yang mempunyai hubungan darah lurus ke atas (selain orang tua) dari anak atau anak-anak tersebut.¹⁰

d. Menurut Jawad Mughniyah

Perwalian dalam perkawinan adalah suatu kekuasaan kewenangan syar'i atas segolongan manusia yang dilimpahkan kepada orang yang sempurna, karena kekurangan tertentu pada orang yang dikuasainya itu, demi kemashlahatan sendiri.¹¹

⁹ Zahri Hamid, *Pokok-pokok Hukum Perkawinan Islam dan UUP di Indonesia* (Yogyakarta: Bina Cipta, t.t), hlm. 24.

¹⁰ Zahri Hamid, *Pokok-pokok Hukum Perkawinan*.....hlm. 24

¹¹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab* cet. V, ter. Masykur AB, dkk, (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), hlm. 345.

e. Al-Sayyid Sābiq

Dalam *Fiqh Al-Sunnah* mendefinisikan perwalian adalah suatu ketentuan hukum yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya.¹²

Dari beberapa definisi di atas, dapatlah disimpulkan bahwa wali nikah adalah: penentu atas legalisasi sah atau tidaknya suatu pernikahan, karena wali dalam perkawinan adalah orang yang paling berhak mengawinkan seorang perempuan.

Jadi perwalian merupakan ketentuan hukum yang sangat urgen demi kemaslahatan dan terlaksananya hak dan kewajiban yang diberikan oleh seseorang kepada orang yang benar-benar mampu dalam melaksanakan perbuatan hukum sesuai dengan apa yang diamanatkan, terutama perwalian dalam pernikahan.

2. Ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis tentang Wali Nikah

Adanya wali bagi seorang perempuan atau seseorang yang tidak mukallaf dalam akad nikah merupakan rukun dari akad nikah. Adapun sumber-sumber dalil yang dijadikan landasan (*hujjah*) keberadaan wali nikah tersebut adalah:

a. Dalil-dalil al-Qur'an

Firman Allah:

¹² As-Sayyid al-Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Mesir: Dār al-Fath, 1999), II: 399.

وَأَنْكِحُوا الْأَيِّمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ
يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Artinya: “Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.”¹³

Firman Allah:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ
أَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ
أَعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَبَيِّنَ
ءَايَاتِهِ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Artinya: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.”¹⁴

¹³ An-Nur (24): 32.

¹⁴ Al-Baqarah (2): 221

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا
تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ¹⁵ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَمُ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ¹⁶ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya. Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. Itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.”¹⁵

Tiga ayat di atas merupakan ayat-ayat yang dijadikan pegangan dan argumentasi dari kalangan ulama fikih tentang perintah wajib adanya wali dalam pernikahan dan walilah yang menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya. Dan dua ayat pertama di atas jelas secara tekstual menunjukkan tentang perintah Tuhan kepada para wali untuk menikahkan anak perempuan mereka. Jadi, pelaku yang menikahkan dalam hal ini adalah walinya, bukan perempuan yang bersangkutan.

b. Dalil-dalil Hadis

Hadis Nabi Saw:

لا نكاح الا بولي¹⁶

¹⁵ Al-Baqarah (2): 232

¹⁶ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), II: 229, hadis no. 2085 “Kitāb al-Nikāh”, Bab fī al-Waliy”. Hadis dari Muhammad ibn Qudāmah bin A’yān dari Abū ‘ubaydah al-Haddad dari Yūnus dan Isrā’il dari Abū Ishāq dari Abū Burdah dari Abū Mūsā dari Nabi Muhammad Saw.

Hadis Nabi Saw:

لا تزوج المرأة المرأة, ولا تزوج المرأة نفسها¹⁷

Dari beberapa dalil di atas, baik dari al-Qur'an maupun hadis yang kesemuanya menjelaskan tentang adanya wali dalam suatu pernikahan, jelaslah urgensi disyari'atkannya melakukan pernikahan dengan adanya wali.

3. Syarat-syarat Wali Nikah

Tidak semua orang bisa menjadi wali, karena wali bertanggungjawab terhadap sahnya akad nikah yang dilangsungkan. Menurut Wahbah al-Zuhailī, bahwa syarat-syarat orang yang berhak menjadi wali ada lima. Dua syarat telah disepakati oleh para fuqoha dan tiga syarat lainnya masih diperdebatkan.

Adapun syarat-syarat tersebut adalah:

1. *Kamāl al-ahliyyah*, dengan syarat baligh, berakal dan bukan hamba sahaya.

Oleh karena itu, anak kecil, orang gila, cacat mental dan pemabuk tidak boleh menjadi wali. Begitu juga dengan orang yang cacat penglihatan karena umurnya yang sudah tua atau orang yang sudah pikun dan hamba sahaya. Mereka selain hamba sahaya tidak boleh menjadi wali karena tidak sempurna akalunya. Sedangkan wali menuntut adanya kesempurnaan. Adapun hamba sahaya tidak boleh menjadi wali karena sibuk melayani majikannya dan ia tidak boleh mengurus hal-hal lain.

¹⁷ Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), I: 610, hadis no. 1882, “Kitāb an-Nikāh”. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Mājah.

2. Antara wali dengan yang diwalikan satu agama. Seorang muslim tidak boleh menjadi wali atas selain muslim, begitu juga sebaliknya. Menurut mazhab Hanbali dan Hanafi, seorang wali tidak boleh menikahkan orang kafir dengan perempuan muslim, begitu juga sebaliknya. Sedangkan menurut mazhab Syafi'i dan lainnya, wali kafir boleh menikahkan perempuan kafir baik bagi calon suaminya kafir atau muslim.

Sedangkan tiga syarat lain yang masih diperdebatkan yaitu:

1. Laki-laki. Jumhur ulama selain mazhab Hanafi berpendapat bahwa laki-laki merupakan syarat wali. Oleh karena itu, wanita tidak boleh menjadi wali karena wanita tidak bisa menjadi wali atas dirinya sendiri. Menurut mazhab Hanafi bahwa laki-laki tidak menjadi syarat dalam tetapnya perwalian.

2. Adil. Yaitu menetapi agama dengan jalan melaksanakan segala kewajiban agama dan menjauhi dosa besar seperti zina, minum *khamar* dan lain-lain. Menurut mazhab Syafi'i dan Hanbali sifat adil merupakan syarat bagi wali. Oleh karena itu, orang yang tidak adil atau fasik tidak boleh menjadi wali.

3. *Ar-Rusyd*. Menurut mazhab Hanbali, *ar-Rusyd* berarti mengetahui *kafaah* dan kemaslahatan-kemaslahatan dalam perkawinan. *Mursyid* bukan hanya orang yang bisa menjaga harta, karena *mursyid* berbeda-beda pada setiap tempatnya. Menurut mazhab Syafi'i, *ar-rusyd* bermakna tidak menyia-nyiakan harta, menurut mazhab Syafi'i dan Hanbali bahwa *mursyid* merupakan syarat tetapnya perwalian.

Karena orang yang tercegah kewaliannya disebabkan sifat bodoh, tidak bisa menjadi wali atas dirinya dan juga tidak bisa menjadi wali atas orang lain.¹⁸

Muhammad Asmawi dalam bukunya, juga memaparkan pendapat para ulama tentang syarat menjadi wali. Syarat selain Islam, baligh dan berakal sehat yang disepakati oleh Maliki, Syafi'i dan Hanbali adalah harus laki-laki. Disamping itu, seseorang yang menjadi wali harus tertanam dalam jiwanya sikap adil, bukan orang yang masuk dalam kategori fasik.¹⁹

Sedangkan pendapat Hanafi tidak mempermasalahkan orang yang menjadi wali harus adil. Orang fasik pun dibolehkan menjadi wali karena sejak zaman dahulu tidak pernah terjadi pemilahan antara orang yang fasik dan orang yang adil.²⁰

4. Macam-macamnya

Dalam hukum perkawinan Islam dikenal adanya beberapa wali nikah, yaitu:

a. Wali Nasab

Wali nasab adalah wali nikah karena pertalian nasab atau pertalian darah dengan calon mempelai. Menurut pendapat Syafi'i, tertib wali nasab adalah: ayah,²¹

¹⁸ Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islām Wa Adillatuh*, juz VII, hlm. 195-198.

¹⁹ Muhammad Asmawi, *Nikah dalam Perbincangan dan Perbedaan* (Yogyakarta,: Dar al-Salam, 2004), hlm. 67.

²⁰ Muhammad Asnawi, *Nikah dalam Perbincangan dan Perdebatan*,....hlm. 67.

²¹ Wali yang mendapat prioritas pertama diantara sekalian wali-wali yang ada ialah ayah dari pengantin wanita, kemudian kalau tidak ada, atau berhalangan barulah kakeknya (ayahnya ayah), kemudian saudara lelaki seayah seibu atau seayah, kemudian anak saudara lelaki, barulah sesudah itu

kakek dan seterusnya ke atas dari garis laki-laki, saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seayah, kemenakan laki-laki kandung, kemenakan laki-laki seayah, paman kandung, paman seayah, saudara sepupu laki-laki kandung, saudara sepupu laki-laki seayah.²² Wali nasab ini terbagi menjadi dua:

1) Wali *Mujbir*, adalah wali nasab yang berhak memaksa, menentukan pernikahan dan dengan siapa seseorang harus menikah.

Seorang wali dibolehkan menikahkan anak perempuannya yang masih perawan tanpa minta izin terlebih dahulu harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:²³

1. Tidak ada permusuhan antara wali *mujbir* dengan anaknya
2. Dinikahkan dengan laki-laki yang setara dan selevel
3. Laki-laki yang menjadi jodohnya harus bisa membayar mas kawin tidak kurang dari mahar *mitsil*
4. Tidak dinikahkan dengan laki-laki yang tidak mampu membayar mas kawin
5. Tidak dinikahkan dengan laki-laki yang cacat fisik maupun psikis sehingga perjalanan rumah tangganya tidak harmonis dan sering terjadi percekcoakan

kerabat-kerabat terdekat (‘*asabihah*) yang lain. Lihat: Ibrahim Muhammad Al-Jamal, *Fiqh al-Mar’ah al-Muslimah*, terj. Fiqih Wanita, (Semarang: CV. Asy-Syifa’, 1981), hlm. 365.

²² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan*, hlm. 42.

²³ Muhammad Asmawi, *Nikah dalam Perbincangan dan Perbedaan*, hlm. 78.

Apabila syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka hak *ijbar* menjadi gugur. Sebenarnya *ijbar* bukan harus diartikan paksaan, tetapi lebih cocok bila diartikan pengarahan.²⁴

Perempuan yang sudah dewasa dan bisa menentukan baik dan buruk sesuatu, baik perempuan itu masih perawan atau janda, boleh menikahkan dirinya sendiri dengan laki-laki yang dicintai tanpa memerlukan wali lagi, dengan syarat calon suaminya memiliki status sama dengannya. Tetapi, jika suaminya memiliki status tidak sama dan sering terjadi percekocokan dalam menjalani persoalan kehidupan rumah tangga, maka walinya berhak menggugat cerai kepada suaminya.²⁵

Imam Hanafi memandang, bahwa setiap orang yang tercantum dalam strukturasi wali adalah wali mujbir. Mereka semua bisa disebut sebagai wali mujbir. Fungsi wali mujbir adalah hanya terbatas pada anak-anak kecil baik laki-laki maupun perempuan, mereka berhak menjadi wali.

2) Wali nasab biasa, adalah wali nasab yang tidak mempunyai kekuasaan memaksa.

b. Wali Hakim

Menurut Sayuthi Thalib, wali hakim adalah penguasa yang berwenang dalam bidang pernikahan, biasanya penghulu atau penguasa lain dari Departemen Agama dalam hal apabila ditemui kesulitan untuk menghadirkan wali nasab atau adanya

²⁴ Selamet Abidin dan Aminudin, *Fikih Munakahat*, Jilid I, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 96.

²⁵ Muhammad Asmawi, *Nikah dalam Perbincangan dan Perbedaan*, hlm. 80-81.

halangan dari wali nasab atas suatu pernikahan. Dalam hal ini, seorang calon pengantin perempuan dapat mempergunakan bantuan wali hakim baik melalui pengadilan agama atau tidak, tergantung prosedur yang ditempuh.²⁶

c. Wali *Muhakkam*

Wali *muhakkam* adalah wali nikah yang terdiri dari seorang laki-laki yang diangkat oleh kedua calon suami istri untuk menikahkan mereka, dikarenakan tidak adanya wali nasab, baik karena tidak memenuhi syarat atau menolak dan wali hakim pun tidak dapat bertindak sebagai wali nasab karena berbagai macam sebab.²⁷

Tentang syarat-syarat seorang wali nikah, Mahmoud Yunus menyatakan bahwa mazhab empat telah sepakat mengenai syarat-syarat seseorang yang boleh menjadi wali, yaitu:

- a. Orang Islam, sebab itu orang kafir tidak sah menjadi wali.
- b. Orang baligh, sebab itu anak-anak tidak sah menjadi wali.
- c. Berakal, sebab itu orang gila tidak sah menjadi wali.
- d. Orang laki-laki, sebab itu orang perempuan tidak sah menjadi wali.
- e. Orang adil, sebab itu orang fasik tidak sah menjadi wali.²⁸

Menurut Abu Hanifah, wali itu sah juga bagi seorang perempuan dan orang fasik (tidak adil). Sedangkan menurut Syafi'i, Malik dan Ahmad bin Hanbal, wali

²⁶ Sayuthi Thalib, *Hukum Kekeluargaan Perempuan*, cet. Ke-2 (Jakarta: UI Press, 1982), hlm. 65.

²⁷ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan*, hlm. 45.

²⁸ Mahmoud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam*, cet. Ke-10 (Jakarta: Hidakarya Agung, 1983), hlm. 54.

nikah itu harus laki-laki dan adil, karenanya pernikahan tidak sah apabila yang menjadi wali adalah perempuan dan orang yang fasik.²⁹

B. Wali Nikah dalam Perspektif Fiqh Klasik

1. Pandangan dan Argumentasi Madzhab Hanafi dan Madzhab Syafi'i tentang Perempuan sebagai wali Nikah

a. Pandangan dan Argumentasi Madzhab Hanafi

Seluruh ulama sepakat bahwa wali dalam pernikahan adalah faktor yang sangat penting, begitu juga menurut Madzhab Hanafi, wali dalam pernikahan ditujukan bagi orang yang berada pada status *faqid al-ahliyah* seperti orang gila, idiot, anak kecil yang belum *mumayyiz* dan *naqīs al-ahliyah* seperti anak kecil yang *mumayyiz*.³⁰ Karena adanya kekurangan inilah yang menjadi sebab mereka tidak dapat melangsungkan akad pernikahannya sendiri dan wali dianggap sebagai orang yang lebih sempurna dapat melaksanakan akadnya, agar akad pernikahan tersebut dapat dianggap sah menurut hukum.

Madzhab Hanafi menetapkan bahwa hukum perempuan dewasa dan sehat akalnya diperbolehkan bertindak sebagai wali dalam pernikahan baik ia menikahkan dirinya sendiri ataupun menikahkan orang lain, mereka memasukkan keluarga *zawil al-arḥām* ke dalam urutan wali sebab *nasab* setelah urutan wali berdasarkan *aṣabah*,

²⁹ Mahmoud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam*.....hlm. 54.

³⁰ Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, hlm. 94.

bahkan menurut mereka urutan tersebut tidak dianggap penting, karena dalam masalah wali, merekapun berbeda dalam menentukan urutan, siapa yang lebih berhak dalam menikahkan.

Madzhab Hanafi dalam menetapkan pendapatnya mendasarkan pada praktek 'Aisyah yang menikahkan anak perempuan sahabatnya yaitu Hafsa binti Abdurrahman, yang pada saat itu Abdurrahman sedang bepergian ke Syam, riwayat ini disampaikan dari Imam Malik sebagai berikut:

عن محمد ابن ابي بكر الصديق رضي الله عنه قال: ان عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلي الله عليه وسلم, زوجت حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير, و عبد الرحمن غائب بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال: ومثلي يصنع به هذا يفتات عليه فكلمت عائشة المنذر بن زبير فقال المنذر فان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ماكنت لا رد امرا قضيته فقرت حفصة عند المنذر و لم يكن ذلك طلاقا.³¹

Praktek seorang perempuan menikahkan anak perempuannya juga terjadi pada zaman Ali bin Abi Thalib dan riwayat tersebut juga yang menjadi pegangan Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya dalam menetapkan pendapatnya, seperti yang dikutip al-Syarkhasi dalam kitabnya *al-Mabsūt*, sebagai berikut:

³¹ Muhammad Zakaria, *Awjāz al-Masālik ilā Muwatta' Imam Mālik*, hlm. 46. Ibnu Ḥazm, *Al-Muḥalla*, hlm. 452 dan 455, diriwayatkan oleh Malik dari Abdurrahman Ibn Qasim.

بلغنا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء أولياؤها،
فخاصموها الي علي رضي الله عنه فأجاز النكاح.³²

Dari kedua riwayat di atas dapat disimpulkan bahwa, *pertama*, perempuan dapat menjadi wali nikah. *Kedua*, pernikahan yang sah bukan berdasarkan pada kewenangan wali, tetapi berdasarkan pada persetujuan dari mempelai perempuan. Praktek 'Aisyah di atas menunjukkan perempuan sebagaimana laki-laki dapat melangsungkan akad nikah yaitu sebagai wali nikah. Dalam posisi perwalian yang dilakukan oleh seorang perempuan seperti yang terkandung dalam riwayat di atas menunjukkan akan pentingnya keberadaan izin dari seorang wali, karena meminta izin merupakan hal yang sangat berarti bagi keduanya. Namun, walaupun demikian Ibnu Al-Hamam al-Hanafi dalam *Syarh Fath al-Qadīr* menyatakan bahwa perizinan yang dilakukan anak kecil disebabkan belum pantas untuk melakukan pernikahan secara sendiri, sehingga bagi mereka harus meminta izin pada walinya, karena wali dipandang lebih mengerti tentang apa yang terbaik bagi orang yang berada dibawah perwaliannya.³³ Hukum Islam menjadikan kekuasaan perwalian di bawah umur atau belum dewasa dengan tujuan semata untuk memberikan kemaslahatan bagi perempuan tersebut atau setidaknya menghilangkan kemudharatan.³⁴

³² Al-Syarkhasi, *Al-Mabsūt*, III: 10.

³³ Ibn al-Hamam al-Hanafi, *Syarh Fath al-Qadīr*, (Ttp: Dār al-Fikr, tt) III: 261.

³⁴ M. Yusuf Musa, *Ahkām al-Aḥwāl Al-Syakhsiyyah*, cet. I (Mesir: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1956), hlm. 156.

Syari'at Islam memberikan kekuasaan yang sama kepada perempuan, sebagaimana kekuasaan yang diberikan kepada laki-laki, begitu juga kewajiban yang diberikan. Konsekuensi ini tetap berlaku selama baik perempuan dan laki-laki tersebut berakal, *mumayyiz* dan cakap dalam bertindak hukum (*kamil al-Ahliyah*).³⁵ Begitu juga dalam masalah perwalian. Apabila perempuan tersebut memenuhi syarat-syarat untuk menjadi wali, maka perempuan tersebut di samping dapat menikahkan dirinya sendiri juga dapat menikahkan orang lain atau menjadi wakil dari orang lain untuk menikahkan.³⁶

Adapun argumentasi Madzhab Hanafi dalam menetapkan pendapatnya tentang kebolehan seorang perempuan menjadi wali nikah, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Madzhab Hanafi menyatakan bahwa keberadaan hadis yang menerangkan praktek 'Aisyah di atas telah diakui oleh semua ulama (jumhur ulama) dan merupakan salah satu dari sebab kelemahan hadis yang menjadikan laki-laki sebagai syarat dalam perwalian nikah untuk dijadikan sebagai landasan hukum. Mereka juga mempunyai anggapan bahwa hadis , 'Aisyah tersebut adalah sebagai *nasikh* terhadap hadis-hadis 'Aisyah yang menjadikan laki-laki sebagai syarat mutlak sebagai wali nikah, atau setidaknya dapat

³⁵ Abu Zahrah, *Abu Hanifah Hayātuhu wa 'Asaruhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 393.

³⁶ Ibnu Hammam al-Hanafi, *Fath al-Qadīr*, hlm. 255.

dianggap sebagai *ingkar rawi* dalam ilmu *Mushtalah al-Hadīs*.³⁷ Hadis-hadis yang menyebutkan larangan bagi perempuan dewasa untuk menikahkan dirinya sendiri dan orang lain adalah *ḍa'īf*.³⁸ Adapun pernyataan 'Aisyah yang menyebutkan:

المرأة لا تلي عقدة النكاح³⁹

Menurut al-Syaibani pernyataan tersebut tidak menjadi *hujjah* bahwa perempuan dewasa tidak berhak melaksanakan akad nikah, karena hadis-hadis lain yang menyebutkan keharusan adanya wali nikah dimaksudkan untuk perempuan yang masih kecil, sedangkan wali bagi perempuan dewasa hanya sebagai tanda penghormatan keluarga.⁴⁰

2. Imam Abu Hanifah berpendapat, dalam hadis yang berbunyi:

لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية التي تزوج نفسها⁴¹

Apabila hadis tersebut dapat diterima, maka larangan hadis tersebut tidak menunjukkan batalnya suatu perbuatan, hanya saja berdosa dalam melakukannya, karena Abu Hanifah membedakan antara istilah batal dan *fāṣīd*. Batal menurut

³⁷ Lihat Muhammad 'Ajjāj al-Khatīb, *Ushūl al-Hadīs 'Ulūmuhu wa Mushṭalahuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989).

³⁸ Lihat al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwaz bi Syarh Jami' al-Turmidzi*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), IV: 172.

³⁹ Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), X:301. Hadis nomor 13.929. Riwayat dari al-Baihaqi dari Abu Hurairah.

⁴⁰ Muhammad Ibnu Hasan Al-Syaibani, *Al-Hujjah 'alā Ahl al-Madinah*, (Ttp: 'Alam al-Kutub, t.t), III: 115.

⁴¹ Al-Baihaqi, *Sunan al-Kubrā*, VII:110.

beliau adalah larangan yang apabila melakukannya mengakibatkan batalnya suatu perbuatan, tetapi *fasīd* adalah larangan yang apabila melakukannya tidak membatalkan tetapi pelaku berdosa.⁴² Beliau memaknai hadis

لا تزوج المرأة المرأة

Dengan dua makna yaitu; Apabila ada wali laki-laki, seorang perempuan yang sudah dewasa dilarang menikahkan perempuan yang masih kecil dan perempuan yang masih kecil dilarang menikahkan perempuan yang masih kecil pula. Sedangkan hadis

ولا تزوج المرأة نفسها

Dimaknai dengan adanya larangan perempuan yang masih kecil untuk menikahkan dirinya sendiri tanpa wali.⁴³ Sedangkan hadis yang berbunyi

فان الزانية التي تزوج نفسها

Riwayat ini menunjukkan bahwa perempuan yang menikahkan dirinya sendiri tanpa wali adalah termasuk perempuan pelacur, menurut Al-Syaibani perlu dikaji ulang secara mendalam agar diketahui hal-hal yang melatarbelakangi kemunculan hadis ini.⁴⁴

3. Abu Hanifah menggunakan '*illat mustanbit* dari *naṣ*, yaitu kebebasan dan kemampuan akal perempuan dalam penggunaan harta benda yang sederhana

⁴² Abdul Wahhab al-Khallaf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 126.

⁴³ Abdurrahman al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*, IV:46-48.

⁴⁴ Asy-Syaibani, *Al-Hujjah*, (Ttp: 'Alam al-Kutub, t.t), III: 115.

dengan laki-laki. Menurut beliau bahwa akad nikah serupa dengan akad jual beli (*mu'amalah*), karena dalam bermuamalah perempuan yang sudah baligh dan cerdas boleh melakukannya sendiri, tanpa pengawasan dari walinya. Demikian juga dalam akad nikah yang langsung terkait dengan kemaslahatan dirinya, sehingga perempuan yang bersangkutan lebih mengerti terhadap dirinya sendiri dari pada orang lain.⁴⁵

Adapun ontologi wali nikah adalah orang yang berhak untuk menikahkan orang lain, baik sebagai wakil atau sebagai wali dalam menikahkan anak di bawah umur, dalam perspektif Abu Hanifah dibedakan kedudukannya antara orang yang sudah dewasa dan belum, baik laki-laki maupun perempuan. Sedangkan bagi perempuan merdeka, berakal dan baligh kedudukan wali nikah hanya sebagai penyempurna, sebab wanita itu sendiri berhak menikahkan dirinya sendiri dan menikahkan orang lain.⁴⁶

b. Pandangan dan Argumentasi Madzhab Syafi'i

Pernikahan merupakan persoalan yang sangat urgen bila dibandingkan dengan transaksi lainnya. Pernikahan juga memiliki tujuan yang agung yaitu membentuk suatu keluarga yang harmonis, sejahtera, bahagia dan melanjutkan keturunan. Persoalan nikah hanya bisa dilaksanakan oleh orang yang sempurna

⁴⁵ Al-Qastalani, *Irsyād al-Sāri li Syarhi Sahīh al-Bukhārī*, (Ttp: Dār al-Fikr, t.t), VI: 147.

⁴⁶ Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 140.

akalnya. Wali dalam hal ini sangat mutlak keberadaannya dalam setiap pernikahan, baik pernikahan perempuan dewasa ataupun anak kecil. Karena perempuan dipandang memiliki kekurangan dan sebagian sifat yang dimiliki oleh perempuan biasanya lebih cepat dipengaruhi oleh perasaan atau tindakan yang bersifat subyektif, maka tujuan pernikahan tersebut akan sulit untuk diwujudkan. Oleh karenanya urusan pernikahan tidak diserahkan kepada seorang perempuan, dan perempuan selamanya tidak boleh menikahkan dirinya sendiri apalagi menikahkan orang lain. Hanya laki-laki yang berhak menjadi wali dalam pernikahan. Pendapat inilah yang dipegang oleh ulama Syafi'iyah.⁴⁷

Para ulama Syafi'iyah selain mendasarkan pendapatnya pada beberapa hadis yang menjelaskan tidak sahnya pernikahan yang dilaksanakan tanpa wali, seperti hadis:

لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية التي تزوج نفسها

Berdasarkan hadis ini mereka berpendapat secara tegas bahwa perempuan tidak dapat menikahkan orang lain dan tidak juga menikahkan dirinya sendiri. Apabila pernikahan yang dilaksanakan tanpa adanya wali, maka pernikahan tersebut dianggap tidak ada dan pernikahan tersebut dianggap suatu perzinaan. Karena pernikahan menciptakan suatu ikatan antara dua keluarga, maka sudah seharusnya apabila dilangsungkan dengan adanya restu dan izin dari walinya dan seorang wali

⁴⁷ M. Asy-Syarbini al-Khatīb, *Mugni al-Mukhtāj*, (Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1958), III:147.

tersebut yang melangsungkan proses akad nikah. Karena perempuan dianggap memiliki kekurangan dan tidak bisa mewujudkan mashlahah dalam sebuah pernikahan, maka larangan seorang perempuan untuk melaksanakan akad nikah adalah mutlak.⁴⁸

Adapun riwayat yang menjelaskan bahwa praktek ‘Aisyah yang telah menikahkan anak perempuan yaitu Hafsa binti Abdurrahman yang menjadi pegangan mahdzhah Hanafi, ulama Syafi’iyah tidak menganggapnya sebagai suatu kebolehan seorang perempuan menikahkan perempuan lain, tetapi dalam riwayat tersebut diterangkan bahwa ‘Aisyah hanya meminang gadis tersebut, kemudian setelah keluarganya datang urusan pernikahan diserahkan kepada walinya. Jadi sah atau tidaknya pernikahan tersebut tetap tergantung pada persetujuan walinya. Pendapat ini berdasarkan adanya perkataan ‘Aisyah yaitu:

المرأة لا تلي عقدة النكاح

Hadis ini menunjukkan bahwa perempuan tidak dapat melangsungkan akad nikah dan banyak hadis-hadis ‘Aisyah yang lain yang menjelaskan larangan itu.⁴⁹ Di samping argumen di atas, ulama Syafi’iyah juga membantah adanya *qiyās* antara jual beli dan akad pernikahan, karena akad jual beli dan akad nikah jelas sangat berbeda. Akad pernikahan mempunyai tujuan yang sangat besar menyangkut kemaslahatan dunia dan akhirat, sedangkan akad jual beli merupakan akad transaksi

⁴⁸ Imam Taqiyuddin, *Kifāyah al-Akhyār*, (Indonesia: Toha Putra Semarang, t.t), I: 48.

⁴⁹ As-Sayyid Kasrawi Hasan, *Ma’rifah al-Sunan wa Al-Asār*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), V:232-234.

antar orang perorang dan tingkat resiko yang ditimbulkan juga berbeda. Sebagaimana al-Qarafi menjelaskan perbedaan antara keduanya, yaitu: (a). Akad nikah adalah akad yang sangat *urgen*, yaitu menghalalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan yang menyangkut masalah kehormatan yang sangat mahal harganya, maka pernikahan tersebut selayaknya diserahkan kepada walinya, adapun akad jual beli tidak demikian tingkat kepentingannya. (b). Akad nikah termasuk akad yang sulit, membutuhkan banyak kecakapan berfikir dalam melaksanakannya, tidak hanya bergantung pada hawa nafsu semata, sedangkan perempuan dianggap memiliki kekurangan dalam berpikir dan lebih banyak menggunakan perasaannya. Sedangkan akad jual beli dapat dilaksanakan dengan mudah hanya berdasarkan asas saling meridhai antara kedua belah pihak yang melakukan akad. (c). Dampak atau resiko yang ada setelah akad tersebut berlangsung lebih besar dari pada akad lainnya. Misalnya apabila akad nikah yang dilaksanakan perempuan tersebut tidak *sekufu*, maka resiko yang akan timbul dalam membangun rumah tangga lebih besar baik dalam keluarga ataupun lingkungannya.⁵⁰ Maka atas dasar inilah ulama Syafi'iyah melarang secara mutlak perempuan melangsungkan akad nikah bagi dirinya ataupun terhadap orang lain.

Demikianlah kontroversi yang terjadi antara kedua ahli fikih klasik dalam permasalahan perwalian. Apakah perempuan berhak menikahkan dirinya sendiri ataukah pernikahannya hanya sah jika dinikahkan oleh walinya. Perdebatan ini terus

⁵⁰ Abu Zahrah, *Ahwāl al-Syakhsiyyah*, (Ttp: Dār al-Fikr al-‘Arabi,t.t), hlm. 147-148.

berlangsung, bahkan tidak hanya dikalangan fuqaha', para mufasir pun berbeda pendapat dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan perwalian. Di sini akan dipaparkan beberapa pandangan mufasir terhadap ayat-ayat perwalian.

C. Wali Nikah dalam Perspektif Mufassir

Kontroversi yang terjadi seputar perwalian seperti yang digambarkan di atas antara Abu Hanifah dan Syafi'i, sebenarnya berasal dari kontroversi yang terjadi di kalangan ahli tafsir sendiri dalam kaitannya dengan ayat-ayat wali nikah. Terjadinya kontroversi tentunya karena memang tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang secara eksplisit mensyaratkan adanya wali bagi sah atau tidaknya pernikahan seorang perempuan. Semua kesimpulan yang dikemukakan bersifat interpretatif, sehingga perlu dikemukakan beberapa pendapat mufassir tentang ayat-ayat wali nikah.

Menurut Al-Thabari, kalimat *وانكحوا* dalam Surat an-Nur 32 ditujukan kepada semua orang yang beriman, tidak ada pengkhususan kepada wali. Al-Thabari tidak mengaitkan ayat ini dengan permasalahan wali. Ayat ini menganjurkan kepada orang-orang yang beriman secara umum untuk membantu laki-laki maupun perempuan yang belum menikah sehingga mereka dapat menikah. Kemiskinan tidak perlu menjadi penghalang dalam melangsungkan perkawinan, karena Allah telah mengatur rezeki hamba-Nya.⁵¹

⁵¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ayyi al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), jilid XVIII, hlm.125.

Ibnu Katsir hanya menjelaskan ayat ini dari segi status perintah mengawinkan yang terdapat dalam ayat, dan tidak membicarakan permasalahan perwalian.⁵² Sedangkan al-Zamakhshari ketika menguraikan makna *وانكحوا* apakah ia sunnah atau wajib, beliau menyinggung permasalahan perwalian. Beliau mengatakan bahwa jika perempuan yang belum menikah meminta untuk dikawinkan, maka walinya wajib menikahnya.⁵³

Berbeda dengan al-Thabari, Ibnu Katsir dan al-Zamakhshari dalam memahami surat an-Nur ayat 32 ini, al-Razi memandang bahwa wajib hukumnya bagi para wali untuk menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya. Bahkan al-Razi menekankan bahwa tidak boleh seorang perempuan menikah tanpa wali.⁵⁴ Al-Maraghi memiliki penjelasan yang lebih halus, bahwa wali wajib menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya apabila dikhawatirkan terjadinya perzinahan jika tidak dinikahkan.⁵⁵

Surat al-Baqarah ayat 221 dipahami oleh al-Thabari bahwa *ولا تتكحروا khitabnya* adalah kepada wali. Secara eksplisit al-Thabari mengakui bahwa perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa wali. Pemahaman ini sangat terlihat jelas

⁵² Al-Hafizh 'Imad-Din Ab al-Fida' Isma'il ibn Kaṣīr al-Qurasyi ad-Dimasyqi, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* (Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1997), jilid III, hlm. 357.

⁵³ Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd ibn 'Umar Al-Zamakhshari al-Khawārizmi, *al-Kaṣṣyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), jilid III, hlm. 63.

⁵⁴ Al-Imam Muhammad Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Gaib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), jilid XXIII, hlm. 212.

⁵⁵ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāgi*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), juz XVIII, hlm. 103.

ketika al-Thabari meletakkan perempuan sebagai objek yang dinikahkan dalam konteks ayat ini.⁵⁶

Al-Zamakhshari tidak membahas ayat ini dalam kaitannya dengan perwalian, dan tidak ada urainnya tentang *khitaḥ* ayat ini apakah ditujukan kepada wali khusus atau kepada umumnya orang beriman.⁵⁷ Al-Razi walaupun tidak membahas secara khusus tentang perwalian namun terlihat jelas bahwa beliau memahami perempuan tidak bisa menikahkan dirinya sendiri. Hal ini terlihat dari argumennya yang menyatakan bahwa perempuan itu dinikahkan, bukan menikah. Kalimat itu mengisyaratkan bahwa perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri.⁵⁸ Sedangkan Ibnu Katsir, al-Maraghi memiliki pendapat yang sama dengan al-Razi, bahwa perempuan itu dinikahkan bukan menikahkan dirinya sendiri.

Berbeda dengan beberapa mufasssir di atas, al-Alusi menolak pendapat yang menjadikan ayat ini sebagai dalil yang mengharuskan secara mutlak perwalian bagi perempuan dalam pernikahan. Menurut al-Alusi, *khitaḥ* ayat ini tidak ditujukan kepada para wali secara khusus, tetapi kepada semua orang yang beriman. Ayat ini melarang terjadinya perkawinan antara seorang muslimah dengan laki-laki non muslim. Semua orang Islam adalah wali dalam masalah ini.⁵⁹

⁵⁶ Al-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān*, jilid II, hlm. 379.

⁵⁷ Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyaf*, jilid I, hlm. 361.

⁵⁸ Al-Rāzi, *Mafātih al-Gaib*, jilid VI, hlm. 66.

⁵⁹ Al-Alūsi al-Baghdādi, *Rūḥ al-Ma'āni fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Masāni* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), jilid, II, hlm. 120.

Surat al-Baqarah ayat 232 dipahami oleh Muhammad Abduh bahwa *khitab* dalam ayat tersebut ditujukan kepada umat secara umum, tidak hanya kepada para wali secara khusus, karena umatlah yang bertanggungjawab secara umum terhadap kemaslahatan umum. Oleh sebab itu, siapa saja yang melihat ada pihak-pihak yang menghalangi pernikahan kembali pasangan yang sudah bercerai, harusnya bertindak menghentikan hal itu.⁶⁰ Sedangkan al-Razi memandang bahwa *khitab* pada ayat ini bukan pada wali tetapi kepada suami, dengan mengemukakan argumentasi kaidah *syarat* dan *jaza'* dalam ayat ini. Bahwa tidak mungkin maksud ayat ini menjadi: “Apabila kamu mentalak istri-istrimu wahai para suami, maka janganlah kamu menghalangi mereka kawin kembali dengan bakal suaminya, wahai para wali”. Al-Razi berpendapat bahwa pemahaman seperti ini tidak mungkin, karena tidak ada kesesuaian pada *syarat* dan *jaza'*nya.⁶¹

Menurut al-Alusi, sekalipun *khitab* ditujukan kepada para wali, tetapi hal itu tidak berarti perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri. Para wali dilarang menghalangi pernikahan seorang perempuan, bukan karena sah atau tidak sahnya pernikahan perempuan itu ditentukan oleh kerelaan wali, tetapi untuk melindungi perempuan itu dari hal-hal yang bisa mendatangkan kemudharatan baginya.⁶²

⁶⁰ As-Sayyid Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm (Tafsīr al-Manār)*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), jilid II, hlm. 402-403.

⁶¹ Al-Rāzi, *Mafātih al-Gaib*, jilid VI, hlm. 121-122.

⁶² Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni*, jilid II, hlm. 145.

D. Wali Nikah dalam Perspektif feminis

Seiring dengan kesadaran akan ketidakadilan gender saat ini, maka muncul sebuah kebutuhan untuk mengkaji ulang berbagai ketentuan yang ada dalam hukum Islam, tidak terkecuali di dalamnya hukum dalam perkawinan. Hukum perkawinan Islam seperti yang dibahas di dalam kitab-kitab fikih ternyata mengandung berbagai ketentuan yang bias gender. Hal yang demikian dapat dimaklumi karena berbagai kitab fikih tersebut disusun pada masa ketika episteme yang dominan mengikuti norma-norma androsentris.

Di antara ketentuan hukum perkawinan Islam yang terpenting untuk dikaji ulang adalah berkaitan dengan masalah perwalian dalam perkawinan. Hal ini karena dalam hukum perkawinan Islam keberadaan wali bagi perempuan merupakan rukun dalam perkawinan, sehingga seolah-olah menempatkan perempuan sebagai pihak yang tidak cakap hukum, sehingga harus diampu, karena jika tidak maka perkawinannya tidak akan sah. Ketentuan yang demikian tentu saja sangat diskriminatif terhadap perempuan menurut pandangan kalangan feminis.

Asghar Ali Engineer misalnya menyatakan bahwa masyarakat Arab ketika Rasulullah saw. diutus adalah masyarakat patriakhal. Dalam masyarakat seperti itu perempuann benar-benar tergantung pada kaum laki-laki demi eksistensinya. Secara alamiah, dalam masyarakat semacam itu adalah kewajiban ayah, kakek atau saudara laki-laki untuk menjaga kesejahteraan seorang perempuan di mana dia sendiri tidak memiliki kemampuan untuk berbuat demikian. Dengan demikian menjadi perlu

adanya wali untuk mencampuri atas namanya dalam memutuskan dilaksanakannya pernikahan, sementara perempuan hanya mengangguk atau diam.⁶³

Asghar memang tidak menyatakan secara tegas, namun dari pandangannya itu dapat dipahami bahwa dia menilai aturan tentang perwalian bagi seorang perempuan dalam pernikahan bersifat kontekstual, yaitu dalam konteks masyarakat patriakhal. Jika konteksnya berubah, maka hukumnya juga dapat berubah. Maka ketika sudah terdapat pengakuan akan kedudukan kaum perempuan yang sama dengan kaum laki-laki di masyarakat, selain juga kaum perempuan sudah tidak mendapat pembatasan untuk mendapatkan pendidikan maupun berperan di ranah publik, maka adalah bertentangan dengan zaman (anachronic) dan episteme egalitarianisme saat ini untuk tetap menempatkan perempuan sebagai pihak yang tidak cakap hukum di dalam melakukan akad perkawinan.

Feminis dengan hermeneutika feminisnya membaca al-Qur'an dengan dua paradigma yaitu, *pertama*, kesadaran al-Qur'an dan hak-hak perempuan dan *kedua*, hermeneutika al-Qur'an dan kesadaran gender.⁶⁴ Dengan perangkat ini, tentu saja mereka akan melahirkan kesimpulan bahwa perwalian perempuan merupakan sesuatu keniscayaan pada zaman sekarang ini. Karena dengan inilah prinsip dasar al-Qur'an yang menjunjung kesetaraan, keadilan dan kebebasan bisa diaktualisasikan.

⁶³ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1994), hlm. 154

⁶⁴ Ahmad Baidowi, "Hermeneutika Feminis Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 9, No. 1, Januari 2008.

Spirit al-Qur'an untuk mentransfer perempuan dari posisi sebagai objek dalam perkawinan menjadi seorang pelaku akad perkawinan perlu diangkat kembali, setelah sebelumnya tertimbun oleh seperangkat tumpukan masa dan episteme yang cenderung patriarkhis dan seksis, kemudian diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat saat sekarang ini. Oleh karena itu konsep perwalian dalam pernikahan mendesak harus diubah, untuk menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan keadilan. Karena telah tersedianya kesempatan memperoleh akses yang sama dalam hak-hak dasar, pelibatan yang seimbang dalam memperoleh sumber daya, keterlibatan dalam pengambilan keputusan, serta keterjangkauan untuk mendapatkan hasil yang sama dalam pembangunan. Maka keadilan dan kesetaraan gender bagi perempuan dalam wali pernikahan yaitu mereka memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri dan menikahkan orang lain.

BAB IV

PEMAHAMAN KH HUSEIN MUHAMMAD TERHADAP WALI NIKAH

A. Metode Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang Gender

Al-Qur'an adalah kitab suci yang kebenarannya abadi, namun penafsirannya tidak bisa dihindari sebagai suatu yang relatif. Perkembangan historis berbagai madzhab kalam, fiqh, dan tasawuf merupakan bukti positif tentang kerelatifan penghayatan keagamaan umat Islam. Pada suatu kurun, kadar intelektualitas menjadi dominan. Pada kurun lainnya, kadar emosionalitas menjadi menonjol. Itulah sebabnya persepsi tentang perempuan di kalangan umat Islam, khususnya dalam diri mufassir, juga berubah-ubah dari zaman ke zaman.¹

Dalam kurun waktu yang sangat panjang dirasakan benar bahwa kenyataan sosial dan budaya memperlihatkan hubungan laki-laki dan perempuan yang timpang. Kaum perempuan masih diposisikan sebagai bagian dari laki-laki (subordinasi), dimarjinalkan dan bahkan didiskriminasikan. Ini dapat dilihat secara nyata pada peran-peran mereka, baik dalam sektor domestik (rumah tangga) maupun publik. Para pemikir feminis mengemukakan bahwa posisi-posisi perempuan demikian itu di samping karena faktor-faktor ideologi dan budaya yang memihak kaum laki-laki, keadaan timpang tersebut boleh jadi juga dijustifikasi oleh pemikiran kaum

¹ Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan; Bias Laki-laki Dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), hlm. 2.

agamawan. Hal ini terlihat, misalnya, pada penafsiran mereka atas QS. An-Nisa' (4): 34.²

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Artinya: “Laki-laki adalah *qawwam* atas kaum wanita, dikarenakan Allah telah melebihkan sebahagian mereka atas sebahagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) memberikan nafkah dari harta mereka.”³

Para ahli tafsir menyatakan bahwa *qawwam* dalam ayat tersebut berarti pemimpin, penanggung jawab, pengatur, dan pendidik. Kategori-kategori ini sebenarnya tidaklah menjadi persoalan yang serius sepanjang ditempatkan secara adil dan tidak didasari oleh pandangan yang diskriminatif. Akan tetapi, secara umum para ahli tafsir berpendapat bahwa superioritas laki-laki ini adalah mutlak. Superioritas ini diciptakan Tuhan sehingga tidak akan pernah berubah. Kelebihan laki-laki dari perempuan sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas oleh para mufasir al-Qur'an dikatakan karena akal dan fisiknya. Al-Razi, misalnya, di dalam tafsirnya mengatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi dua hal: ilmu pengetahuan/akal pikiran (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al-qudrah*). Artinya, akal

² Husein Muhammad memandang bahwa ayat ini sangat penting untuk direinterpretasi, karena pemahaman yang keliru terhadap ayat inilah yang menjadi akar ketimpangan dan ketidakadilan gender. Sehingga disini akan diuraikan bagaimana Husein Muhammad memahami surat an-Nisa': 34. Hal Ini dikemukakan Husein Muhammad ketika wawancara dengan beliau 25 September 2008 di Cirebon.

³ QS. An-Nisa' (4): 34

dan pengetahuan laki-laki melebihi akal dan pengetahuan perempuan, dan bahwa untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna.⁴

Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh para mufasir yang lain, seperti al-Zamakhshari, Ibn Katsir, Al-Qurthubi, Muhammad Abduh, Muhammad Thahir bin Asyur, Ath-Thabathaba'i, dan al-Hijazi.

Husein menilai semua superioritas laki-laki tersebut, dewasa ini tidak dapat lagi dipertahankan sebagai sesuatu yang berlaku umum dan mutlak. Artinya, tidak setiap laki-laki pasti lebih berkualitas daripada perempuan. Hal ini bukan saja karena dipandang sebagai bentuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan dasar-dasar kemanusiaan universal, melainkan juga karena fakta-fakta sosial sendiri telah membantahnya. Ini merupakan keniscayaan yang tidak bisa diingkari oleh siapapun. Zaman telah berubah, sekarang semakin banyak kaum perempuan yang memiliki potensi dan bisa melakukan peran-peran yang selama ini dipandang hanya dan harus menjadi milik laki-laki. Banyak perempuan di berbagai ruang kehidupan yang mampu tampil dalam peran kepemimpinan domestik maupun publik, dalam bidang politik, ekonomi, dan sosial. Oleh karena itu, karakteristik yang menjadi dasar argumen bagi superioritas laki-laki bukanlah sesuatu yang tetap dan berlaku sepanjang masa, melainkan ia merupakan produk dari sebuah proses sejarah, yakni sebuah proses perkembangan yang terus bergerak maju dan *badawah* (nomaden) menuju *haðarah* (berkehidupan menetap, modern), dari ketertutupan menuju

⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Tafsīr al-Kabīr*; juz X, (Taheran: Dār al-Kutub, t.t), hlm. 88.

keterbukaan, dari kebudayaan tradisional menuju kebudayaan rasional, dan dari pemahaman tekstual ke pemahaman substansial. Semuanya merupakan sebuah proses sejarah yang berlangsung secara evolutif dan dinamis. Dan sangat memungkinkan pada saatnya nanti sejarah akan kembali ke siklus awal.

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ

Artinya: “Demikianlah hari-hari Kami gilirkan di antara manusia.”⁵

Jika demikian kenyataannya, lantas bagaimana kita memandang QS. An-Nisa’ (4): 34 di atas? Berangkat dari dasar penafsiran yang berusaha untuk memahami substansi dan signifikansi ayat, maka ayat ini harus dipahami sebagai teks yang bersifat sosiologis dan kontekstual karena menunjukkan pada persoalan partikular. Posisi perempuan yang ditempatkan sebagai bagian dari laki-laki, dan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga, sebenarnya muncul dalam suatu peradaban patriakhi atau peradaban laki-laki di mana ketergantungan perempuan terhadap laki-laki dalam aspek ekonomi dan keamanan sangat kuat. Pada masyarakat seperti ini, penempatan posisi perempuan demikian boleh jadi memang tepat sepanjang dalam praktiknya tetap memerhatikan prinsip kemashlahatan (kebaikan). Oleh karena itu, redaksi ayat tersebut juga datang dalam bentuk narasi (*ikhbār*) yang dalam disiplin ilmu ushul fiqh hanya sebatas pemberitaan yang tidak mengindikasikan suatu ajaran (perintah agama).

⁵ QS. Ali-Imran (3): 140

Asbab al-Nuzul ayat tersebut juga memperkuat pandangan ini, di mana ia turun untuk memperkecil kekerasan penolakan masyarakat patriakhi saat itu terhadap keputusan Nabi saw. yang memberikan kesempatan kepada Habibah binti Zaid yang telah dipukul oleh suaminya untuk membalas (*qisas*) memukul kembali suaminya. Dengan demikian, penafsiran-penafsiran yang mengatakan bahwa kepemimpinan hanya hak laki-laki dan bukan hak kaum perempuan adalah interpretasi yang sarat dengan muatan sosio-politik saat itu.⁶

Apabila penafsiran ini bersifat sosiologis dan kontekstual maka terbuka kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan. Dengan kata lain, posisi perempuan sebagai subordinat laki-laki juga memungkinkan untuk diubah pada waktu sekarang, mengingat format kebudayaannya yang juga sudah berubah.

Dengan cara pandang demikian, setidaknya kita dapat memahami bahwa perempuan bukanlah makhluk Tuhan yang harus selalu dan selamanya dipandang rendah hanya karena dia perempuan, sebagaimana yang berlaku dalam tradisi dan kebudayaan patriakhi. Pada saat yang sama, kita juga tidak selalu dan terus-menerus menganggap salah ketika perempuan menjadi pemimpin, penanggung jawab, pelindung, dan pengayom bagi komunitas laki-laki, sepanjang hal itu tetap dalam kerangka kerahmatan, keadilan, dan kemaslahatan, atau kepentingan masyarakat luas. Penafsiran dengan paradigma seperti ini tidak terbatas pada hubungan laki-laki-

⁶ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm.26-27.

perempuan dalam ruang domestik (suami-istri), tetapi juga berlaku untuk semua masalah hubungan kemanusiaan yang lebih luas atau persoalan-persoalan partikular lainnya yang terkait dengan dinamika sosial dan budaya.

Persoalan paling signifikan dalam hal ini adalah bagaimana mewujudkan prinsip-prinsip agama dan kemanusiaan atau *al-akhlāq al-karīmah*, dan hak-hak asasi manusia dalam relasi kehidupan laki-laki dan perempuan. Akhlak termanifestasi dalam terma-terma kesetaraan manusia, kebebasan, saling menghargai, penegakan keadilan dan kemaslahatan (kebaikan). Memang terma-terma ini memiliki arti yang relatif, akan tetapi relativitas ini justru menjadi dasar untuk bisa merumuskan, secara bersama-sama, persoalan-persoalan secara tepat dalam konteks dan situasi sosial secara dinamis di bawah prinsip-prinsip kemanusiaan di atas. Hal ini terlihat dengan jelas pada saat membaca ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi suami-istri atau lebih umum lagi tentang *al-akhwāl al-syakhsiyyah* (hukum keluarga). Di situ al-Qur'an hampir selalu menyebut kata-kata *bi al-ma'rūf* (dengan cara yang baik atau patut). Misalnya:

وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: “Dan pergaulilah mereka (istri-istrimu) dengan cara yang baik dan patut.”⁷

Kata ini jelas terkait dengan kata dasarnya, yaitu *al-'urf*, yang berarti kebiasaan atau tradisi. Para ahli menjelaskan bahwa *al-ma'rūf* adalah adat, kebiasaan, atau tradisi yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan dan akal sehat, serta

⁷ QS. An-Nisa' (4): 19

tidak menyimpang dari dasar-dasar agama. Dengan begitu, *al-ma'rūf* merupakan kebaikan yang berdimensi lokal dan temporer, atau dalam bahasa populer berdimensi kontekstual. Kalau demikian, kebaikan jenis ini bisa berubah-ubah dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain, namun tetap saja harus berada dalam *frame* (kerangka) *al-akhlāq al-karīmah*.

Ayat-ayat teologis yang sementara ini diinterpretasikan bias gender, juga harus dikaji ulang dan ditafsirkan kembali dengan menggunakan pendekatan kesetaraan dan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan (keadilan gender). Karena prinsip dasar ideal Islam, seperti yang dinyatakan oleh ayat-ayat di atas, adalah persamaan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan.

Seperti ayat-ayat penciptaan, semua harus merujuk pada ayat yang secara tegas menyatakan bahwa penciptaan manusia (laki-laki dan perempuan) adalah penciptaan kesempurnaan (QS. At-Tin (95): 4). Oleh karena itu, ayat penciptaan (QS. an-Nisa' (4): 1) yang dijadikan dasar oleh sebagian ulama tafsir untuk menjustifikasi keyakinan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki sehingga kualitas yang pertama menjadi lebih rendah dari yang kedua harus dibaca dan ditafsirkan kembali. Keyakinan ini sebenarnya adalah warisan tradisi bangsa-bangsa sebelumnya (kaum Yahudi dan Nasrani) yang menjalar ke kalangan kaum muslim karena di dalam al-Qur'an tidak dijumpai satu pun ayat yang secara eksplisit menyatakan hal demikian. Namun yang ada hanyalah interpretasi para ulama yang dianggap memiliki otoritas penuh untuk menafsirkan teks-teks agama, padahal

penafsiran tidak menutup kemungkinan adanya keterkaitan dengan perkembangan sosio-pengetahuan yang temporal.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُوتُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

Artinya: “Wahai manusia (lelaki dan perempuan), bertakwalah kamu sekalian kepada Tuhan kalian, yang menciptakan kalian semua (lelaki dan perempuan) dari jiwa (*living entity*) yang satu dan menciptakan sama seperti pasangannya, kemudian dari kedua pasangan itu Dia menyebarkan lelaki dan perempuan dalam jumlah yang banyak.”⁸

Yang diungkapkan oleh ayat ini adalah bahwa penciptaan manusia berawal dari penciptaan diri yang satu (*nafs wahidah*), kemudian penciptaan pasangannya yang sejenis dengannya, dari kedua pasangan tersebut kemudian tercipta laki-laki dan perempuan dalam jumlah yang banyak. Di dalam ayat tersebut tidak ada ungkapan yang jelas, apakah “diri” yang dimaksud dalam ayat ini laki-laki atau perempuan, dan juga apakah yang dimaksud “pasangannya” itu merujuk pada laki-laki atau perempuan. Oleh karena itu, penafsiran subordinasi perempuan terhadap laki-laki dengan alasan bahwa yang dimaksud dengan “pasangan” dalam ayat tersebut adalah perempuan dan yang dimaksud dengan “diri” adalah laki-laki menjadi tidak benar. Semangat ayat tersebut adalah kebersamaan dan keberpasangan sebagai dasar kehidupan, bukan subordinasi satu kepada yang lain. Oleh karena itu, untuk kata *nafs wahidah* (diri yang satu) dan *zawjaha* (pasangannya) dibiarkan tidak

⁸ QS. An-Nisa’ (4): 1

jelas, sementara ungkapan selanjutnya sangat jelas bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari dua pasangan itu.⁹

Pandangan sepihak bahwa perempuan diciptakan dari dan untuk kesenangan dan ketentraman laki-laki juga harus diakhiri karena ayat yang digunakan sebagai dasar pandangan tersebut tidak secara eksplisit menyatakan demikian. Al-Quran menyatakan:

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: “ Dan di antara ayat-ayat-Nya, Dia menciptakan untuk kamu sekalian (laki-laki dan perempuan) pasangan-pasangan dari jenis (manusia yang sama seperti) kalian, agar kalian cenderung dan tentram kepada mereka, dan Dia menjadikan di antara kalian (dan pasangan kalian) rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berfikir.”¹⁰

Di dalam ayat ini dinyatakan bahwa di antara tanda keagungan Tuhan adalah diciptakannya manusia secara berpasang-pasangan sehingga tercipta kecenderungan dan kasih sayang antara yang satu kepada yang lain dalam setiap pasangan. Di dalamnya tidak dinyatakan bahwa perempuan diciptakan secara sepihak dari dan untuk laki-laki. Akan tetapi, manusia diciptakan secara berpasangan, laki-laki dan perempuan, laki-laki untuk perempuan dan perempuan untuk laki-laki, laki-laki cenderung kepada perempuan dan perempuan juga cenderung kepada laki-laki. Oleh

⁹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2007), hlm. 31.

¹⁰ QS. Ar-Rum (30): 21

karena itu, penafsiran subordinasi perempuan melalui ayat ini menjadi tidak berdasar sama sekali.

Akhirnya, sangat sulit dinafikan bahwa eksistensi kaum perempuan dalam sosio-ekonomi, politik, dan kultural saat ini telah mengalami perubahan dan perkembangan evolutif seiring dengan berkembangnya kesadaran mereka. Sejarah kontemporer juga telah membuktikan bahwa sejumlah perempuan memiliki kelebihan yang sama dengan laki-laki, bahkan sebagian melebihi laki-laki sehingga pekerjaan atau tugas yang sementara ini dianggap hanya monopoli kaum laki-laki menjadi terbantah dengan sendirinya. Ini semua membuktikan bahwa perempuan adalah sama dengan laki-laki. Kenyataan ini mestinya menjadi keniscayaan sehingga segala tradisi, ajaran, dan pandangan yang merendahkan, mendiskriminasikan, dan melecehkan kaum perempuan harus dihapus. Dengan demikian, dalam hal teks-teks agama, yang semestinya menjadi dasar penafsiran adalah prinsip-prinsip ideal Islam tentang keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan kerahmatan untuk semua, tanpa dibatasi oleh perbedaan jenis kelamin, laki-laki atau perempuan.

B. Pemahaman KH Husein Muhammad terhadap Wali Nikah

1. Konsep *Ijbar* dalam Pernikahan

Selama ini ada pandangan umum yang menyatakan bahwa perempuan menurut fiqh Islam tidak berhak menentukan pilihan atas pasangan hidupnya. Dalam hal ini, yang menentukan adalah ayah atau kakeknya. Hal ini lalu menimbulkan

asumsi umum bahwa Islam membenarkan kawin paksa. Pandangan ini dilatarbelakangi oleh suatu pemahaman terhadap apa yang dikenal dengan hak *ijbar*. Hak *ijbar* dipahami oleh banyak orang sebagai hak memaksakan suatu perkawinan oleh orang lain, dalam hal ini adalah ayahnya.

Husein Muhammad sebelum menjelaskan persoalan memilih pasangan hidup, beliau menguraikan beberapa kata dalam bahasa arab yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan makna paksaan/memaksa atau yang memiliki konotasi yang sama. Kata-kata yang memiliki konotasi makna memaksa yaitu *ikrah* dan *taklif*. Kedua kata ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan paksaan atau memaksa, atau dibebani/diwajibkan mengerjakan sesuatu. Al-Qur'an misalnya menyebutkan:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

Artinya: “Tidak ada paksaan dalam agama.”¹¹

إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

Artinya: “Kecuali orang yang dipaksa, sedangkan hatinya masih beriman”.¹²

Mengenai *taklif* al-Qur'an menyebutkan:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: “Allah tidak memaksakan (beban) kepada seseorang kecuali menurut kemampuannya”.¹³

¹¹ QS. Al-Baqarah (2): 256

¹² QS. An-Nahl (16): 106.

¹³ QS. Al-Baqarah (2): 286

Kata ketiga adalah *ijbar*. Di dalam kamus Al-Munawir, misalnya, dikatakan: *ajbarahu ‘alā al-amr*, berarti mewajibkan, memaksa agar mengerjakan sesuatu.¹⁴

Di dalam ketiga kata Arab tersebut sebenarnya terdapat perbedaan yang cukup signifikan untuk dapat memahami persoalan dalam kajian ini. *Ikrah* adalah suatu paksaan terhadap seseorang untuk melakukan sesuatu pekerjaan tertentu dengan suatu ancaman yang membahayakan jiwa atau tubuhnya, tanpa dia sendiri mampu melawannya. Sementara bagi orang yang dipaksa, perbuatan tersebut sebenarnya bertentangan dengan kehendak hati nurani atau pikirannya.¹⁵

Taklif adalah suatu paksaan terhadap seseorang untuk mengerjakan sesuatu. Akan tetapi, pekerjaan ini sebenarnya merupakan konsekuensi logis belaka dari penerimanya atas suatu keyakinan. Jadi, pekerjaan tersebut sebenarnya adalah suatu kewajiban bagi orang tersebut (*mukallaf*) karena dia telah dengan sadar menjatuhkan pilihannya untuk mengikuti atau mengakui sesuatu keyakinan. Sebagai contoh adalah shalat lima waktu, puasa bulan Ramadhan, dan kewajiban-kewajiban agama yang lain. Ini juga sama dengan kewajiban untuk melaksanakan suatu aturan, undang-undang Negara, atau organisasi.

Adapun *ijbar* adalah suatu tindakan untuk melakukan sesuatu atas dasar tanggung jawab. Di dalam fiqh Islam, istilah *ijbar* dikenal dalam kaitannya dengan soal perkawinan. Dalam fiqh madzhab Syafi’i, orang yang memiliki kekuasaan atau

¹⁴ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm.105.

¹⁵ Al-Kasani, *Badai al-Şana’i*, juz VII, hlm. 175-176.

hak *ijbar* adalah ayah atau, (kalau tidak ada ayah), kakek. Jadi, apabila seorang ayah dikatakan sebagai *wali mujbir* maka dia adalah orang yang mempunyai kekuasaan atau hak untuk mengawinkan anak perempuannya, meskipun tanpa persetujuan dari pihak yang bersangkutan, dan perkawinan ini dipandang sah secara hukum. Hak *ijbar* dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan atau tanggungjawab ayah terhadap anaknya karena keadaan dirinya yang dianggap belum/tidak memiliki kemampuan atau lemah untuk bertindak.¹⁶

Dari segi akibat hukum, *ikrah* atau *taklif* memiliki perbedaan yang tajam. Memaksa orang lain untuk melakukan sesuatu secara *ikrah* dapat dipandang sebagai suatu pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Jika perbuatan yang dipaksakan tersebut dilaksanakan maka ia dinyatakan batal demi hukum. Sebaliknya, memaksa orang lain untuk mengerjakan sesuatu secara *taklif*, justru merupakan pahala karena termasuk dalam kategori *amar ma'rūf nahi munkar*, atau dalam bahasa yang lebih umum, pemaksaan tersebut dipandang dalam kerangka penegakan hukum. Penolakan atas paksaan ini merupakan pelanggaran hukum, pelakunya berdosa atau harus dihukum.

Dalam wacana yang berkembang secara umum, istilah *wali mujbir* dimaknai sebagai orang tua yang memaksa anaknya untuk kawin atau menikah dengan pilihannya, bukan pilihan anaknya. Oleh karena itu, dalam tradisi yang ada dalam masyarakat dan masih berlaku sampai hari ini, muncul istilah “kawin paksa”, satu

¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, juz IX, hlm. 6691.

istilah yang memiliki konotasi *ikrah*. Pemaknaan *ijbar* dengan konotasi *ikrah* tentu saja tidak benar.

Dengan memahami makna *ijbar* di atas, sebenarnya kekuasaan seorang ayah terhadap anak perempuannya untuk kawin dengan seorang laki-laki, bukanlah suatu tindakan memaksakan kehendaknya sendiri dengan tidak memerhatikan kerelaan sang anak, melainkan hal itu merupakan hak untuk mengawinkan. Jadi, bukan hak memaksakan kehendak atau memilih pasangan (jodoh). Sebab, *ijbar* seorang ayah lebih bersifat tanggungjawab belaka, dengan asumsi bahwa anak perempuannya belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri. Dalam pengertian seperti ini, hak *ijbar* seorang ayah terhadap putrinya, dalam madzhab Syafi'i dikaitkan dengan beberapa persyaratan, antara lain:

1. Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu dengan laki-laki calon suaminya;
2. Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu dengan ayahnya;
3. Calon suami haruslah orang yang *kufu'* (setara/sebanding);
4. Maskawin (mahar) harus tidak kurang dari *mahar mitsil*, yakni maskawin perempuan lain yang setara dan,
5. Calon suami diduga tidak akan melakukan perbuatan atau tindakan yang akan menyakiti hati perempuan itu.¹⁷

¹⁷ Wahbah al-Zuhaili..., hlm. 6685-6686.

Boleh jadi dalam tradisi masyarakat yang berkembang pada masa Syafi'i beberapa persyaratan di atas menjadi tolak ukur minimal bagi indikasi kerelaan seorang anak perempuan untuk kawin dengan seorang laki-laki calon suaminya itu. Jadi *ijbar* bukanlah suatu tindakan pemaksaan kehendak sang wali dalam menentukan calon suami bagi anak perempuannya. Dengan demikian, kalimat “tanpa izinnya” hendaknya diartikan sebagai tanpa ada pernyataan secara eksplisit darinya (perempuan). Pemaknaan *ijbar* sebagai pemaksaan kehendak sang ayah untuk menentukan pilihannya jelas menafikan unsur kerelaan yang menjadi asas/dasar dalam setiap akad (transaksi), termasuk akad nikah. Pemaksaan kehendak dalam menentukan pilihan dapat dikatakan sebagai *ikrah*. Dalam pandangan *fuqaha*, pemaksaan secara *ikrah* mengakibatkan ketidakabsahan suatu perkawinan.¹⁸

Wahbah al-Zuhaili, dengan mengutip pendapat para ulama madzhab fiqh, mengatakan: “Adalah tidak sah perkawinan dua orang calon mempelai tanpa kerelaan mereka berdua. Jika salah satunya dipaksa secara *ikrah* dengan suatu ancaman, misalnya membunuh, memukul, atau memenjarakan, maka akad perkawinan tersebut menjadi *fasad* (rusak).¹⁹

Hal ini sesuai dengan hadis Nabi saw:

ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

¹⁸ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 108-109.

¹⁹ Wahbah al-Zuhaili..., hlm. 6567.

Artinya: “Tuhan membebaskan dosa umatku karena keliru, lupa dan dipaksa.”²⁰

Selanjutnya, berkaitan dengan kalimat “ayah tidak mempunyai hak atas persoalan ini”, sebagaimana disebutkan dalam hadis di atas, Wahbah al-Zuhaili mengatakan: “yang dimaksud dengan kata-kata Nabi tersebut ialah tidak boleh mengawinkan. Hadis ini, di samping menafikan kawin paksa, menurutnya sekaligus juga menunjukkan bahwa dalam masalah perkawinan unsur kerelaan merupakan salah satu syarat bagi keabsahannya. Pemaksaan (*ikrah*) sudah tentu bertentangan dengan unsur ini. Perkawinan dengan cara *ikrah* adalah tidak sah. Inilah pendapat yang kuat (*rajih*). Karena, bagaimanapun unsur kerelaan dari pihak-pihak yang terkait dalam suatu akad (transaksi) apa saja, termasuk akad perkawinan, merupakan asas atau dasar yang menentukan keabsahannya”.²¹

2. Hak Mengawinkan dan Penolakan Wali

Hak dalam menentukan pasangan atau jodoh merupakan milik pihak-pihak yang akan kawin. Menentukan bukan berarti memilih. Memilih dapat dilakukan siapa saja, baik seorang ayah, ibu ataupun orang lain. Mereka dapat memilih laki-laki untuk anaknya atau orang lain. Sedangkan hak menentukan atau memutuskan berada di tangan anak perempuan sendiri. Hak *ijbar* sebagaimana yang dikenal dalam

²⁰ Hadis riwayat Ibn Majāh dan al-Baihaqi.

²¹ Wahbah al-Zuhaili..., hlm. 6567.

pemahaman selama ini, jelas lebih berkonotasi hak mengawinkan. Pertanyaannya adalah siapakah yang berhak mengawinkan anak perempuan? Lebih jelas lagi, siapa yang berhak mengucapkan *ijab* dalam perkawinan?²²

Husein Muhammad menyebutkan ada dua pandangan fikih terhadap permasalahan ini, *pertama*, pendapat yang diwakili oleh Imam Abu Hanifah, Abu Yusuf, Zufar, al-Auza'i, dan Malik bin Anas dalam satu riwayat, menyatakan bahwa wali tidak berhak mengawinkan anak perempuannya, baik janda maupun gadis dewasa, yang dimaksud gadis dewasa dalam hal ini adalah mereka yang sudah baligh dan berakal, atau dalam bahasa Arab disebut *al-baligah al-'aqilah*.

Argumen dan alasan dari pendapat tersebut di antaranya:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

Artinya: “Kemudian jika si suami menceraikannya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain”.²³

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: “Apabila kamu menceraikan isteri-isterimu, lalu habis masa *iddah*nya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma’ruf”.²⁴

²² Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 111.

²³ QS. Al-Baqarah (2): 230

²⁴ QS. Al-Baqarah (2): 232

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: “Kemudian apabila telah habis *'iddahnya*, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut”.²⁵

Menurut mereka ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa pelaku kawin adalah perempuan sendiri, baik janda maupun gadis, bukan walinya. Hak ini juga ditegaskan oleh hadis Nabi saw. Beliau menyatakan:

الثيب أحق بنفسها من وليها و البكر تستأمر, و اذنها سكوتها

Artinya: “Perempuan janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya. Perempuan gadis diminta izinnya dan izinnya adalah diamnya.”²⁶

Meskipun konteks ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi tersebut terjadi pada kasus janda, pendapat ini mengemukakan argument analogi (*qiyās*), yaitu bahwa gadis dewasa (*al-balighah al-'aqilah*) sebenarnya sama dengan janda. Kesamaannya terletak pada sisi kedewasaannya, bukan pada status gadis atau jandanya. Kedewasaan seseorang memungkinkan dirinya untuk menyampaikan secara eksplisit tentang sesuatu yang ada di dalam hati atau pikirannya. Ia juga dapat mengerjakan sesuatu secara terbuka, tidak malu-malu. Oleh karena hal inilah maka gadis dapat disamakan dengan perempuan janda.

Pemikiran lain yang menjadi pertimbangan pendapat ini adalah tujuan perkawinan. Bagi mereka, tujuan perkawinan memiliki dua sisi yaitu primer dan

²⁵ QS. Al-Baqarah (2): 234

²⁶ Hadis riwayat Imam al-Bukhāri.

sekunder. Tujuan primer (utama) dari sebuah perkawinan adalah hubungan seksual dan kemandirian, sedangkan tujuan sekunder adalah hubungan kekerabatan atau kekeluargaan. Tujuan primer adalah menjadi hak perempuan sendiri, sedangkan tujuan sekunder bisa melibatkan keluarganya.

Pada sisi lain, pendapat ini mengatakan bahwa perempuan dewasa dianggap memiliki kemampuan untuk melakukan tindakan-tindakan hukum yang berhubungan dengan transaksi-transaksi keuangan, seperti perdagangan dan sebagainya. Ini merupakan pandangan yang disepakati para ulama. Oleh karena itu, adalah logis jika dia dapat melakukan tindakan-tindakan yang berkaitan dengan urusan pribadinya.²⁷

Atas dasar itu semua maka hak untuk menentukan jodoh dan melakukan perkawinan merupakan hak pribadi perempuan. Perkawinan yang dilakukan oleh wali, yakni yang ijabnya diucapkan oleh wali, dinyatakan sah manakala telah mendapatkan persetujuan dari calon mempelai perempuan tersebut, bahkan perwaninan yang dilakukan oleh wali ini, menurut pendapat ini, dipandang sunnah yaitu baik dan berpahala.²⁸

Pendapat kedua dikemukakan antara lain oleh Syafi'i, Malik bin Anas menurut riwayat lain dari Asyhab, Sufyan ats-Tsauri, Ishaq bin Rahuyah (Rahawaih), Ibn Syubrumah, dan Ibn Hazm. Mereka berpendapat bahwa akad nikah yang ijabnya diucapkan oleh perempuan, baik janda maupun gadis adalah tidak sah.

²⁷ Al-Jazari, *Al-Fiqh 'alā Mazhab al-Arba'ah*, juz IV, (Istanbul: Dār al-Dakwah, 1984), hlm. 50.

²⁸ Wahab az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 189.

Pendapat ini didasarkan pada sejumlah ayat Al-Qur'an, antara lain:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا

Artinya: “Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mukmin), sebelum mereka beriman.”²⁹

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمُ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ

Artinya: “Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian (lajang) di antara kamu dan orang-orang yang layak (kawin) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan yang perempuan.”³⁰

Dua ayat di atas secara jelas menunjukkan tentang perintah Tuhan kepada para wali untuk mengawinkan anak perempuan mereka. Jadi, pelaku yang mengawinkan dalam hal ini adalah walinya, bukan perempuan yang bersangkutan. Sementara itu, ayat al-Qur'an dalam surat al-Baqarah sebagaimana pendapat pertama ditafsirkan oleh Syafi'i dan seirama dengannya secara berbeda. Tafsiran mereka adalah wahai para suami, apabila kami menceraikan istri-istimu, kemudian *iddahnya* habis maka janganlah kamu (wahai para wali) menghalangi mereka (bekas-bekas istri itu) untuk kawin dengan laki-laki lain (calon suami mereka).³¹

Dari *sabab al-nuzuhnya*, ayat ini diturunkan Tuhan berkaitan dengan peristiwa Ma'qil bin Yasar. Sahabat ini telah mengawinkan saudara perempuannya. Tidak lama kemudian, suaminya menceraikannya hingga habis masa *iddahnya*.

²⁹ QS. Al-Baqarah (2): 221

³⁰ QS. An-Nur (24): 32

³¹ Al-Jazari, *Al-Fiqh 'alā Mazhab al-Arba'ah*, juz IV, (Istambul: Dār ad-Dakwah, 1984), hlm. 47. Lihat juga dalam al-Rāzi, *al-Tafsīr al-Kabīr*, juz VI, (Taheran: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), hlm. 111-114.

Bekas suami ini kemudian bermaksud mengawininya kembali. Mendengar hal itu membuat Ma'qil menjadi marah bahkan Ia bersumpah untuk tidak akan mengawinkannya. Dari kasus ini dapat dipahami bahwa andaikan saja perempuan tersebut boleh mengawinkan dirinya kepada bekas suaminya itu, niscaya ayat ini tidak diturunkan. Bahkan, menurut Abu Dawud, Ma'qil diperintahkan oleh Nabi saw. untuk membayar denda sebagai hukuman atas sumpahnya (*kifārah*).

Selain ayat al-Qur'an di atas mereka mengemukakan argumen lain dari hadis Nabi saw.:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل, فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها. فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي لها.

Artinya: “Dari ‘Aisyah, Nabi saw bersabda: “Perempuan manapun yang kawin tanpa wali maka pernikahannya batal. Apabila dia telah melakukan hubungan seksual maka dia berhak atas mahar *mitsil* (mas kawin sepadan) karena menganggap halalnya hubungan seks itu. Jika mereka bermusuhan maka “*sulṭān*” (pemerintahan hakim) menjadi wali bagi perempuan yang tidak ada walinya.”³²

لا تزوج المرأة المرأة, ولا تزوج المرأة نفسها

³² Hadis riwayat Abū Dawūd dan Ibn Mājah.

Artinya: “Tidaklah perempuan mengawinkan perempuan dan tidak (juga) mengawinkan dirinya sendiri.”³³

لا نكاح الا بولي

Artinya: “Tidak ada perkawinan kecuali oleh wali.”³⁴

Yang dimaksud dengan “tidak ada perkawinan, kecuali oleh wali” ialah tidak sahnya suatu perkawinan kecuali oleh wali. Jadi, bukan berarti tidak ada suatu perkawinan dalam kenyataan di masyarakat yang dilakukan tanpa wali. Penegasan tersebut bukanlah pada fakta sosial karena fakta perkawinan seperti ini memang terjadi. Oleh karena itu, penafian (negasi) di sini adalah penafian keabsahan perkawinan kecuali oleh wali. Tafsiran ini berbeda dengan yang dikemukakan oleh Abu Hanifah. Beliau mengatakan bahwa penafian tersebut adalah penafian kesempurnaan, artinya perkawinan tidak oleh wali tersebut tetap sah, meskipun tidak sempurna.

Pada sisi lain, menurut pendapat Syafi’i, tujuan perkawinan pada hakikatnya adalah pembentukan keluarga yang bahagia. Akad perkawinan bukanlah semata-mata merupakan wahana bagi kepentingan dua orang mempelai (suami dan istri), melainkan keluarga mereka juga mempunyai peran yang sangat penting. Seorang perempuan, menurut mereka pada umumnya kurang memiliki kecerdasan dalam hal memilih calon pasangan hidupnya. Sifat emosionalnya lebih menonjol dibanding

³³ Hadis riwayat Ibnu Mājah

³⁴ Hadis riwayat Abū Dawūd

kecerdasan akalnya. Kondisi ini bisa mengkhawatirkan, karena boleh jadi dia akan kawin dengan laki-laki yang salah. Untuk mengatasi hal ini, unsur kerelaan perempuan atas calon suaminya sudah dianggap cukup sebagai bahan pertimbangan bagi kepentingan perkawinannya.³⁵

Penolakan wali untuk mengawinkan anak perempuannya dalam fiqh disebut *'adl al-waliy*. Apabila seorang perempuan dewasa (*al-balighah al-'aqilah*) sudah menentukan pilihan jodohnya yang sepadan, maka pada dasarnya agama melarang penolakan wali untuk mengawinkan anak perempuannya.

Al-Qur'an menyatakan:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا
بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ³⁶

Artinya: “Apabila kamu menceraikan isteri-isterimu, lalu habis masa *iddah*nya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang *ma'ruf*”.³⁶

Ayat ini diturunkan berkaitan dengan kasus seorang sahabat Nabi saw yang bernama Ma'qil bin Yasar, orang ini mengatakan:

“Aku pernah mengawinkan saudara perempuanku (adik perempuanku) dengan seorang laki-laki, lalu laki-laki ini menceraikannya. Ketika *iddah*nya berakhir, dia datang untuk melamarnya lagi. Aku katakan padanya: “Apakah setelah

³⁵ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 112-118.

³⁶ QS. Al-Baqarah (2): 232

aku kawinkan kamu, mempersilahkan kamu tidur dengannya dan menghargai kamu, lalu kamu menceraikan dia, kemudian sekarang kamu datang lagi melamarnya? Tidak! Demi Tuhan, dia tidak akan mau lagi padamu!. Laki-laki yang merupakan suaminya itu sebetulnya tidak ada persoalan dan si perempuan juga mau kembali“. Maka turunlah ayat ini (QS. Al-Barah (2): 232). Aku katakan pada Nabi saw: “Apakah aku boleh bicara seperti itu?“ Nabi menjawab: “Kawinkan dia sekarang“!³⁷

Akan tetapi, apakah larangan Nabi saw. di atas bersifat mengikat secara pasti dan mutlak untuk semua alasan atau tidak? Para ahli fiqh memang berbeda pendapat dalam hal ini. Abu Hanifah berpendapat bahwa penolakan wali untuk mengawinkan anak perempuannya boleh dilakukan hanya apabila mas kawin yang diberikan calon suami kurang dari *mahar mitsil*, yakni maskawin yang biasa diberikan kepada perempuan lain yang sepadan dengan tingkat sosial calon mempelai perempuan itu. Sebab, hal ini disamping merugikan perempuan, juga dianggap merendahkan martabatnya.³⁸

Kalangan Syafi'iyah (pengikut madzhab Syafi'i), dan Hanabilah (pengikut madzhab Hanbali), Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan, murid-murid utama Abu Hanifah, berpendapat bahwa larangan wali menolak mengawinkan putrinya hanya dibatasi untuk alasan kurang/sedikit/kecilnya mas kawin atau jika mas kawin itu bukan dari mata uang negaranya. Bagi mereka, soal mas kawin adalah hak

³⁷ Lihat Ibnu al-Ats̄ir, *Jamī' al-Uṣūl*, juz II, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, 1403 H/ 1983 M.), hlm. 136. Juga di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz IV, hlm. 1645, no. hadis: 4255, dengan redaksi hadis yang sedikit berbeda.

³⁸ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*,..., hlm. 124-125

perempuan sendiri. Terserah pada dia sendiri, apakah mau menerima atau tidak. Wali dalam hal ini tidak boleh ikut campur. Akan tetapi, apabila penolakan tersebut dilakukan karena alasan bahwa laki-laki, calon suami anaknya itu tidak se-*kufu*, madzhab ini membolehkannya. Sebaliknya, apabila calon suami yang menjadi pilihan perempuan itu memenuhi syarat *kufu* maka penolakan wali sama sekali tidak dapat dibenarkan. Abu Ishaq al-Syirazi dalam *Al-Muhadzdzab* mengatakan: “apabila perempuan telah menentukan pilihannya yang *kufu*, lalu wali menolak mengawinkannya maka perkawinan dilaksanakan oleh *sulṭān* (pemerintah atau hakim pengadilan agama).

Najib al-Muthi’i menambahkan argumen al-Syirazi, ia mengatakan:

“Perkawinan adalah hak perempuan. Apabila hal ini tidak dapat dilaksanakan oleh wali maka hakim pengadilan agama wajib mengambil alih tugas wali. Ini sama saja dengan kasus hutang. Jika seseorang mempunyai hutang kepada orang lain dan tidak mampu membayarnya, maka kewajiban melunasi menjadi tanggungjawab pemerintah.”³⁹

3. Hak Menentukan Pasangan Nikah

Selama ini terdapat pandangan di kalangan masyarakat bahwa seorang perempuan tidak mempunyai hak menentukan pilihan atas pasangan hidupnya. Kenyataan tersebut memunculkan kesan seolah Islam membenarkan praktek kawin paksa.

³⁹ Al-Muthi’i, *Takmilat al-Majmu’*, juz XV, (Jedah: Maktabah al-Irsyad, t.t.), hlm. 54.

Berkaitan dengan problem kawin paksa, ada tiga kata yang saling berhubungan maknanya yakni, *taklif*, *ikrah* dan *ijbar*. Sebab sering terjadi ketidakjelasan dalam penggunaannya. *Taklif* merupakan paksaan terhadap seseorang untuk mengerjakan sesuatu pekerjaan tertentu sedang pekerjaan itu adalah konsekuensi logis dari keyakinannya. *Ikrah* diartikan sebagai paksaan terhadap seseorang untuk mengerjakan sesuatu pekerjaan tertentu disertai dengan ancaman yang membahayakan jiwa atau tubuhnya. Sedangkan *ijbar* merupakan tindakan melakukan sesuatu atas dasar tanggungjawab. Istilah terakhir ini dikenal dalam soal perkawinan.⁴⁰

Husein juga memberikan keterangan mengenai akibat hukum yang berbeda pada masing-masing kata tersebut. Dalam wacana yang berkembang *ijbar* kemudian lebih dimaknai sebagai *ikrah* atau memaksa padahal pemaksaan itu tidak benar.⁴¹ Menurut Wahbah, seperti dikutip Husein, hak *ijbar* dimaksudkan sebagai perlindungan atau tanggungjawab ayah terhadap anaknya karena ia dianggap belum memiliki kemampuan bertindak.⁴²

Dalam pandangan para ahli fikih pemaksaan atau *ikrah* mengakibatkan ketidakabsahan suatu pekerjaan (dalam hal ini pernikahan).⁴³ Karena segala sesuatu

⁴⁰ Husein Muhammad, *Fikih Perempuan*, hlm. 106-107.

⁴¹ *Ibid*, hlm. 108

⁴² *Ibid*

⁴³ *Ibid*, hlm. 108

yang mengandung unsur pemaksaan berarti telah menafikan kerelaan sebagai dasar setiap akad, termasuk akad nikah. *Ijbar* dalam kitab fikih lebih berkonotasi mengawinkan yang di dalamnya unsur keinginan wali *mujbir* lebih mendominasi. Padahal hak menentukan pasangan sepenuhnya dimiliki pihak-pihak yang akan menikah.

Selain *ijbar* persoalan lain adalah perwalian yang mengharuskan perempuan menyerahkan haknya kepada seorang wali. Menurut Husein, terdapat perbedaan pandangan di antara ulama mengenai hal ini. *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa wali tidak berhak mengawinkan anak perempuannya baik gadis dewasa ataupun janda. *Kedua*, pandangan yang mengatakan bahwa akad nikah yang *ijabnya* diucapkan perempuan (janda atau gadis) adalah tidak sah.⁴⁴ Institusi *wali* seolah menempatkan perempuan pada posisi yang tidak mempunyai *bargaining position* (nilai tawar). Padahal poin penting sebagai pertimbangan dalam pernikahan seharusnya adalah unsur kerelaan perempuan atas calon suaminya.

Bagi Abu Hanifah dan Abu Yusuf, seperti ditulis Husein, kerelaan itu ditandai dengan kedewasaan perempuan (baligh dan berakal). Sementara Syafi'i dan mayoritas ulama lainnya menganggap bahwa kerelaan hanya dapat dipastikan dengan melihat statusnya, yakni gadis atau janda.⁴⁵

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 108-110

⁴⁵ Mengenai hadis yang berbicara tentang hak gadis dan hak janda Husein menjelaskan bahwa hadis hanya berbicara tentang cara mengungkapkan kerelaan itu yang mungkin saja dipengaruhi tradisi saat Nabi mengungkapkannya.

Dalam kaitan ini Fauzi Umma⁴⁶ menyatakan, pendapat mayoritas fuqoha yang menyandang wali sebagai syarat dan rukun nikah merupakan pemikiran yang *masculine gender* (bercorak patriakhi). Melalui berbagai perbandingan pendapat yang berbeda di kalangan para Imam Madzhab, Husein menarik kesimpulan bahwa hak menentukan pasangan hidup atau jodoh sepenuhnya berada ditangan perempuan sendiri bukan ditentukan oleh orang lain termasuk ayahnya.⁴⁷

Dengan adanya perkembangan sosial dan perubahan pola pikir masyarakat maka pernikahan pada dasarnya bukan hanya urusan pribadi kedua calon melainkan menyangkut keluarga bahkan masyarakat. Jadi, wali bukan sebagai penentu dan kunci sah tidaknya sebuah pernikahan melainkan hanya sebagai orang yang berhak dimintai pertimbangan maupun pengawas atas pelaksanaan akad nikah.

4. Perempuan sebagai Wali Nikah

Berbicara mengenai wali nikah, sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari studi mengenai perempuan. Itu disebabkan karena wali nikah sangatlah terkait dengan kondisi mempelai perempuan. Tentu saja mengkaji wali nikah menjadi penting untuk tidak meninggalkan kajian mengenai perempuan sebagai salah satu

⁴⁶ Berdasarkan teori patriakhi ia menawarkan dua alternatif terhadap ketentuan perwalian. *Pertama*, apabila syarat-syarat yang menentukan kebolehan seorang menjadi wali tidak terdapat pada seorang laki-laki, maka perempuan dapat menjadi wali. Ini didasarkan pada prinsip kesetaraan yang ada dalam al-Qur'an. *Kedua*, dengan mengelaborasi pemikiran Ibnu Rusyd, bila wali dipertahankan harusnya tidak dibedakan antara jenis dan urutannya. Keterangan ini dapat dibaca dalam Moh. Fauzi Umma, "*Perempuan Sebagai Wali Nikah*", dalam Sri Suhandjati Sukri (ed), *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, cet. I (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 43-44.

⁴⁷ MOH. Fauzi Umma, "*Perempuan Sebagai Wali Nikah*" ..., hlm. 77

unsur dalam proses ritual pernikahan. Dengan demikian, untuk mengkaji kedudukan wali nikah dalam prosesi pernikahan tidak bisa dinafikan tradisi Islam dalam memahami sosok perempuan.⁴⁸

Peran wali nikah yang masih terkesan bias gender dan terlihat adanya ketidakadilan sebagaimana terlihat dan marak dipraktekkan masyarakat muslim dewasa ini, patut untuk dirombak dan segera diformat ulang.⁴⁹ Pemahaman terhadap hadis Nabi bahkan penggalian pemahaman makna ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan pentingnya keberadaan wali, menjadi mendesak untuk segera dipahami ulang. Hal ini disebabkan seringnya calon mempelai wanita yang terus saja tertimpa ketidakadilan yang jarang “terbaca“ oleh beberapa kalangan. Tentu saja dengan demikian, diperlukan adanya keterbukaan sikap dan pemahaman yang lurus demi terciptanya fikih egalitas untuk membendung budaya patriarki dalam hukum Islam yang terus merajalela.⁵⁰

Husein memandang bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kualitas yang sama secara konseptual. Artinya, pada dasarnya laki-laki dan perempuan memiliki

⁴⁸ Ema Marhumah, *Pendekatan Hermeneutik Dalam Hadis-hadis Tentang Wali Nikah, Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007). hlm. 152.

⁴⁹ Berbeda dengan hukum yang ada di Tunisia, sebagaimana disebutkan dalam UU Tunisia Pasal 3: Perkawinan hanya dapat dilakukan dengan persetujuan kedua mempelai, dan disaksikan dua orang saksi dan sejumlah mahar untuk calon istri. Dari pasal ini di Tunisia tidak mengharuskan adanya wali. Lihat: Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (Bombay: NM TRIPATHI PVT, 1972), hlm 256.

⁵⁰ Muhammad Yusuf, *Menggugat Peran Wali Nikah; Potret Bias Gender dan Analisa Fikih Egalitas, Musawa...* hlm. 254.

potensi intelektual, moral dan spiritual yang sama, karena laki-laki dan perempuan diciptakan dari hal yang sama dan karena hal yang membedakan manusia satu dengan yang lain bukan karena jenis kelamin, tapi karena kualitas intelektual, kualitas moral dan kualitas spritual. Namun yang terjadi dalam realitas, laki-aki dan perempuan dibedakan. Adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan oleh masyarakat, ideologi dan pikiran-pikiran keagamaan, dan yang perlu digaris bawahi adalah bahwa pikiran-pikiran keagamaan itu berbeda dengan prinsip-prinsip keagamaan.

Berangkat dari alasan di atas, maka Husein selalu berusaha terus-menerus untuk melakukan proses reinterpretasi terhadap pandangan-pandangan keagamaan yang mendiskriminasikan satu atas yang lain terutama dalam hal ini, mendiskriminasikan perempuan. Husein memandang tingkat kemampuan laki-laki dan perempuan sama, oleh karena itu sepanjang hal itu memiliki hal yang sama, maka ia berhak melakukan fungsi-fungsi kemampuan itu sendiri. Dan termasuk dalam hal ini adalah wali, karena dia memiliki kemampuan bukan karena persoalan laki-laki dan perempuan.⁵¹

Di Indonesia maupun di banyak negara yang menganut mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali, bahkan di mazhab Hanafi sendiri memang perempuan masih belum memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri maupun menikahkan orang

⁵¹ Informasi didapatkan dari wawancara dengan Husein Muhammad 25 September 2008 di Cirebon.

lain. Ini terkait dengan pandangan umum dan mainstream keagamaan itu sendiri. Persoalannya adalah UU di berbagai Negara tersebut termasuk Indonesia belum memberikan hak kepada perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri dan orang lain. Husein sedang melakukan usaha untuk mengajukan dan mengusulkan perubahan terhadap UU NO 1 74 maupun KHI, sehingga perempuan memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri maupun orang lain. Di sini adalah hak, terserah perempuan mau menggunakan haknya atau memberikannya kepada orang lain.⁵²

Perdebatan tentang wali nikah ini sebenarnya sudah sejak 14 abad yang lampau. Imam Abu Hanifah yang membolehkan perempuan jadi wali nikah, sebenarnya bukan tidak mengetahui dalil-dalil ayat dan hadis yang berbicara tentang wali nikah. Sebetulnya di mulai dari kata-kata nikah dalam al-Qur'an itu, artinya apa? Apakah ia bermakna berkumpul atau 'akad. Pemaknaan ini akan menjadi sebuah masalah yang krusial dan dampaknya juga akan berbeda dalam memahami wali nikah. Husein memberikan contoh, ada dua orang laki-laki dan perempuan melakukan hubungan dan belum akad nikah, kemudian hasil dari persetubuhan mereka itu melahirkan anak, maka yang perlu dipertanyakan, itu anaknya siapa? Karena nikah itu dipahami dengan akad, maka anak yang dilahirkan itu berarti bukan anaknya laki-laki yang telah menyetubuhi perempuan tersebut. Akibatnya laki-laki yang menghamili dan punya anak itu, kalau anak tersebut adalah perempuan maka dia bisa mengawini anak tersebut. Logika ini memang agak sulit, sehingga akan

⁵² Informasi diambil dari wawancara dengan Husein Muhammad di Cirebon 25 September 2008.

muncul pernyataan, lihat saja dia bukan anaknya tentu saja dia bisa mengawininya. Ini mengenai pemaknaan dan pemahaman terhadap nikah.

Permasalahan apakah perempuan mempunyai hak menikahkan, sebenarnya bisa ditemukan banyak sekali argumentasi di dalam al-Qur'an itu sendiri. Seperti ayat: *Waizā tallaḡ tumunnisa' faballagha ajalahunna falā ta'dulūhunna an yankihna azwājahunna izā tarāḡau bainahum bi al-ma'rūf*, ini jelas bahwa pelakuknya adalah perempuan itu sendiri. Dalam ayat ini tersirat, "Jangan kamu menghalangi perempuan-perempuan itu menikahkan dirinya sendiri." Dalam ayat lain disebutkan bahwa perempuan bisa menikah dengan orang lain⁵³, *ḡatta tankiha*, bukan *tunkiha*, di sini secara kebahasaan memiliki makna aktif bukan pasif. Maka nanti akan ada perbedaan yang signifikan antara *tunkiha* dan *tankiha*, artinya perempuan bisa menikahkan dirinya sendiri atau laki-laki menikahkan perempuan itu sendiri. Jadi di situ al-Qur'an memiliki dua kemungkinan arti, yaitu bisa mengawinkan dan bisa dikawinkan, dan makna ini sama-sama digunakan dua Imam yang berbeda.

Kemudian hadis-hadis Nabi yang menyebutkan tentang nikah sangat banyak, yang digunakan mazhab Syafi'i, Hanbali dan Maliki. Mazhab-mazhab Hanafi tentu juga mengetahui hadis-hadis tersebut. Husein memberikan contoh dan menjelaskan sebuah hadis yang berbicara tentang wali nikah. *Lā nikāḡa illā bi walī*. Apakah di sini bermakna tidak nikah atau tidak ada nikah kecuali dengan wali. Apakah memang tidak ada nikah tanpa wali? Secara kaidah Bahasa Arab, apakah ini jumlah

⁵³ Maksud Husein yaitu surat al-Baqarah ayat 230

khabariyah atau *insyā'iyah* (berita atau larangan). Yang jelas di sini adalah pernyataan berita, kemudian muncul pertanyaan, kalau begitu apakah benar tidak ada nikah tanpa wali?, namun dalam kenyataannya ada nikah tanpa wali. Sehingga kata-kata ini tidak bisa dimaknai dengan tidak ada nikah tanpa wali.

Di samping itu, kata ini juga bisa diartikan *lā nikāha kamīlatan*, tidak ada nikah sempurna tanpa wali atau tidak sah tanpa wali. Jadi pengertiannya tidak sempurna atau tidak sah tanpa wali, tapi dari mana kita bisa memaknai tidak sah nikah tanpa wali? Dan dari mana kata-kata ini memunculkan tidak sah. Sebagaimana contoh hadis yang lain, *Lā ṣolāta li jāri al-masjid illā fī al-masjid*, apakah benar tidak sholat tetangga mesjid kalau sholat di rumah? Tentunya pemahaman ini keliru, namun pemaknaannya lebih tepat adalah tidak sempurna sholatnya. *Lā ṣolāta liman lam yaqra' li al-fātiḥah al-kitāb*, tidak ada sholat bagi orang yang tidak membaca surat al-fatihah. Apakah berarti di sini sholatnya tidak sah, pemaknaan hadis ini tentu saja tidak selalu begitu. Pendapat Abu Hanifah bahwa tidak membaca surat al-fatihah dalam sholat tidak apa-apa, yang paling penting adalah membaca al-Qur'an, membaca ayat-ayat yang hafal dan sebisanya, maka sholatnya akan tetap sah. Jadi *lā nikāha*, "la" di sini bukan *lā siḥḥata* tapi *lā kamilata*.

Paparan di atas merupakan perdebatan tentang teks. Husein melihat bahwa kebanyakan ulama lebih cenderung kepada budaya teks dan tidak melihat aspek logikanya. Husein memandang bahwa kalau peradaban itu selalu disandarkan kepada teks, tanpa bantuan logika maka agama akan sulit untuk berkembang.

Di dalam sebuah hadis: *Al-saibu aḥaqqu bi nafsihā min waliyyihā*, dan di dalam al-Qur'an disebutkan bahwa janda menikahkan dirinya sendiri. Di dalam hadis ini menunjukkan bahwa janda bisa menikahkan dirinya sendiri, sedangkan gadis diminta pendapat dan persetujuannya. Dalam konteks hadis ini bahwa izinnya adalah diamnya. Namun yang menjadi persoalan di sini adalah kenapa harus ada perbedaan antara janda dan gadis? Padahal hal ini didapatkan dalam hadis Nabi sendiri. Menjadi inti krusialnya sebenarnya berada dalam permasalahan gadis atau janda, jadi tidak bisa digeneralisasi perempuan tidak bisa menikahkan dirinya sendiri.

Bahkan pada masa yang lampau, Aisyah menikahkan perempuan lain karena ayahnya sedang bepergian. Jadi di sini perlu dipahami ada janda dan ada gadis yang mana mereka sama-sama perempuan, kenapa janda berhak sedangkan gadis tidak memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri. Husein memandang bahwa perdebatannya terjadi dalam permasalahan ini. Kita akan melihat bahwa ada lingkungan, budaya dan tradisi yang berbeda antara yang satu dengan yang lain. Pikiran masing-masing akan dipengaruhi oleh tradisi, tapi pada dasarnya harus dicari kenapa janda bisa menikahkan dirinya sendiri sedangkan gadis tidak bisa. Apa sebab janda bisa menikahkan dirinya sendiri sedangkan gadis tidak. Ini yang harus dicari apa faktor penyebabnya.⁵⁴

⁵⁴ Dalam istilah Sosiologi, dalam setiap gejala sosial itu harus dicari *explanandum* (yang harus dijelaskan) dan *explanans* (faktor penyebab yang harus dijelaskan).

Dalam analisis terhadap janda maupun gadis, maka didapatkan kesimpulan bahwa janda memiliki pengalaman didalam relasi seksual, dia dianggap dewasa dalam urusan itu untuk memilih, sedangkan perempuan yang masih gadis “dianggap” tidak memiliki kemampuan tersebut. Perempuan yang masih gadis dianggap tidak bisa. Bahkan bagi mazhab Syafi’i ada wali *mujbir* bagi perempuan dan pembahasan wali *mujbir* inilah nanti terdapat perbedaan pendapat yang sangat signifikan antara Husein dan pendapat-pendapat ulama lainnya. Husein memandang bahwa wali *mujbir* bukan wali yang memaksakan pernikahan, bahkan Husein menegaskan bahwa tidak sah nikah yang dilakukan oleh wali jikalau anak perempuan yang dinikahkannya itu menangis untuk dikawinkan, maka pernikahan tersebut menjadi tidak sah, atau tidak sahnya wali mengawinkan anaknya yang lari karena tidak mau dinikahkan. Maka terdapat perbedaan yang sangat jauh antara *mujbir* dengan *ikrah*.⁵⁵

Husein sangat menyayangkan terjadinya *misunderstanding* terhadap pemaknaan ini. Beliau menyebutkan dengan sangat halus bahwa bapak tidak boleh mengawinkan kalau anak tersebut bermusuhan dengan bapaknya, atau anak tersebut tidak suka dan adanya permusuhan dengan bapaknya, atau tidak suka dengan calon suaminya. Maka tidak boleh bapak mengawinkannya, ia hanya boleh mengawinkan kalau adanya keridhoan dari anak perempuan, walaupun tidak menyebutkannya secara eksplisit, dengan diam saja misalnya.

⁵⁵ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 104-110.

Abu Hanifah berpendapat bahwa perempuan yang *rasyīdah* bisa mengawinkan dirinya sendiri dan mengawinkan orang lain, sementara Syafi'i berpandangan tidak boleh. Ukuran pendapat Hanafi adalah *rasyīdah* atau tidaknya perempuan tersebut, sedangkan Syafi'i mengukur dari sudut pandang janda atau gadis. Kemudian Husein berpendapat bahwa yang lebih substansial adalah *rasyīdah* atau dalam arti kualitas, bukan janda atau gadis. Misalnya seorang perempuan yang janda tetapi masih kecil, tidak mengerti apa-apa, kenapa dia bisa berhak mengawinkan dirinya sendiri atau orang lain, hanya semata-mata karena ia janda.

Husein juga melihat dari sudut pandang *ushul fiqh* bahwa apa 'illatnya dalam permasalahan ini. Bahwa perempuan tidak boleh mengawinkan dirinya sendiri, karena di sini terjadi proses perubahan hukum. Perubahan dari suatu hukum ke hukum yang lain adalah karena persoalan 'illat, apa permasalahan substansinya. Sekarang sudah banyak sekali sarjana yang mengerti persoalan orang lain, perempuan yang sarjana mengerti dan dewasa, dapat melihat calon suaminya baik atau tidak baik. Itu adalah untuk urusannya sendiri, bukan urusan bapaknya atau walinya. Dan dalam konteks zaman dulu perempuan boleh dikawinkan, dalam kerangka karena memang realitas sosial perempuan di masa itu adalah makhluk domestik. Secara umum perempuan didomestikasi oleh struktur sosial. Sehingga tidak pernah dan bahkan tahun 1945 atau 1950 saja perempuan banyak yang tidak sekolah. Biasanya pada waktu itu perempuan hanya menamatkan Sekolah Dasar setelah itu kembali ke rumah lagi dan membantu orang tuanya. Sehingga mereka

tidak mengerti dengan urusan publik dan relasi dengan orang lain. Bahkan dahulu laki-laki juga dibatasi tidak boleh dan dilarang keluar dari pesantren, setiap harinya harus di dalam pesantren dan hal ini terjadi di banyak pesantren.

Sedangkan sekarang perempuan relatif sudah belajar sama seperti laki-laki. Mereka sudah bersekolah di SMA bahkan di Perguruan Tinggi. Maka tentu mereka menjadi mengerti dan memahami relasi dengan orang lain dan pastinya juga dengan laki-laki. Husein berpendapat bahwa pernikahan itu harus diserahkan kepada perempuan itu sendiri yang sudah relatif mengerti, karena masa depannya ada pada dia sendiri. Dia punya hak atas tubuhnya sendiri.

Banyak dalil-dalil teks yang satu atas yang lain bisa dianggap tidak valid. Imam Hanifah menganggap tidak valid pendapat Syafi'i, dan hal itu tidak menjadi masalah dalam ranah akademis. Karena tidak ada yang mempunyai otoritas yang bisa menentukan pendapatnya lebih kuat dari pendapat yang lain, masing-masing punya hak menilai yang paling benar, asalkan memiliki data dan argumentasi yang bisa dipertanggungjawabkan dan ilmiah. Bicara masalah hadis memang agak sulit karena klaimnya bisa berbeda tentang kebenaran itu, karena hadis secara umum berdasarkan pada kepercayaan. Ulama tempo dulu jarang berbicara tentang kritik matan, kebanyakan dari mereka terfokus pada kritik sanad, dan kritik sanadpun memiliki penilaian yang beragam.

Husein juga membantah pandangan bahwa pendapat mayoritas adalah pendapat yang benar. Lebih jauh beliau memaparkan bahwa tidak bisa mengikuti

pendapat hanya karena mayoritas, dan meninggalkan pendapat karena minoritas. Apabila terjadi pertentangan pendapat mayoritas dan pendapat yang adil. Pendapat yang diambil adalah yang adil, walaupun hanya satu orang yang berpegang dengan pendapat tersebut. Maka yang harus diperhatikan adalah persoalan substantif bukan formalis. Jadi perempuan yang sudah dewasa, baligh, bisa mengawinkan dirinya sendiri dan lebih berhak terhadap dirinya sendiri.

Secara historisitas latarbelakang keilmuan, zaman dahulu kala Abu Hanifah berada di kota Baghdad, sedangkan Syafi'i lebih sering hidup di kampung, dan Ahmad bin Hanbal juga di kota tetapi dalam situasi hadis terancam oleh rasionalisme, sehingga apapun yang melawan hadis dilawan dan hadis harus dipegang. Jadi Abu Hanifah relatif berada di kota sehingga peradaban dan pemikiran relatif lebih maju, banyak sekali perbedaan pandangan dan pendapat antara Abu Hanifah dengan pendapat-pendapat Imam lainnya. Karena kehidupan di kota, perempuan sudah bergaul dengan masyarakat, berdagang, aktifitas, sehingga akan mempengaruhi pola pandangan dalam memahami realitas dan teks.

Berbeda dengan Imam Syafi'i yang memandang bahwa perempuan tidak bisa menikahkan dirinya sendiri dan menikahkan orang lain. Keputusan tersebut bisa jadi menurut Syafi'i lebih mashlahat dalam konteksnya, karena perempuan tidak bisa menikahkan dirinya sendiri. Karena pada waktu itu perempuan belum pintar dan jika dia menikahkan dirinya sendiri memungkinkan adanya kesalahan. Husein dengan tersenyum menyatakan: "Kayak memilih apa saja, tetapi saya tidak menyalahkan

karena hal itu muncul dalam tradisi, dalam rangka tanggungjawab orangtua terhadap putrinya.”⁵⁶

Apabila seorang perempuan menentang dan menolak untuk dikawinkan, maka bapaknya tidak boleh mengawinkan perempuan tersebut, atau seorang perempuan yang ingin menikahi seorang calon yang disukainya, maka bapaknya tidak boleh menghalangi perempuan tersebut untuk menikah. Di sini ada kesadaran, keinginan bahwa bapak tidak boleh menghalangi keinginan perempuan tersebut, sebagaimana disebutkan dalam ayat *Falā ta’dlū hunna*. Bahkan *mujbir* tidak bisa terjadi dan bapak tidak boleh mengawinkan kalau ada permusuhan antara anak dan bapak dan calon suaminya, dan harus dengan yang sekufu dan mahar yang sekufu. Kalau ada permusuhan maka tidak boleh dinikahkan. Imam Syafi’i sendiri memberikan syarat-syarat tersebut dalam pernikahan. Jadi makna *ijbar* lebih kepada makna tanggungjawab dan sangat berbeda dengan *ikrah* yang berarti memaksa.⁵⁷

Dalam memahami teks-teks al-Qur’an maupun hadis, Husein memiliki beberapa konsep dan langkah, yang menurut beliau cukup penting untuk diperhatikan; *Pertama*, perlu memahami banyak hal secara substansial, karena yang substansi adalah yang inti yang pada hakikatnya hukum itu hendak ditegakkan, yaitu hukum ditegakkan dalam rangka kemashlahatan. *Kedua*, hukum itu beredar pada *illatnya*, *al-ḥukmu yadūru ma’a illatihi wujūdān wa ‘adāman*. *Ketiga*, hukum bisa

⁵⁶ Informasi didapatkan dari wawancara dengan Husein Muhammad 26 Oktober 2008.

⁵⁷ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 108.

berubah karena perubahan situasi, tradisi, dan kondisi. Pada intinya hukum adalah untuk kemashlahatan, untuk melindungi hak-hak orang sebagai manusia. Imam Ghazali telah lama menyebutkan hal tersebut dengan menyebutkan, *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-māl/badn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-‘aql* dan *ḥifẓ al-nasl*. Ibnul Qayyim menyatakan bahwa hukum Islam itu didirikan untuk kemashlahatan hamba di dunia dan akhirat, semuanya adil, mashlahat, rahmat dan semuanya mengandung hikmah. Maka setiap permasalahan yang tidak adil, atau dari adil menjadi tidak adil, dari mashlahat menjadi tidak mashlahat, dari rahmat menjadi tidak rahmat bagi orang itu, maka bukanlah hukum. Meskipun dengan dalil-dalil agama, sepanjang efeknya tidak menimbulkan mashlahat bagi yang bersangkutan, dan tidak adil maka itu bukan hukum yang harus ditegakkan, meskipun itu didasarkan atas teks-teks keagamaan. Jikalau ada teks-teks keagamaan yang dipahami menimbulkan ketidakadilan dan menimbulkan ketidakmashlahatan, maka teks keagamaan harus ditakwil dan diinterpretasi lagi. Inilah inti dari keberagamaan yang diharapkan oleh prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.

Husein menegaskan ketika konteks kehidupan sekarang sudah semakin maju dan perempuan mempunyai akses yang sama dengan laki-laki, maka perempuan harus diberikan hak yang sama dengan laki-laki. Maka itu adalah keadilan, karena keadilan itu adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, bukan persoalan laki-laki dan perempuan, bukan persoalan kulit putih ataupun kulit hitam, tetapi apa yang menjadi sebuah dasar dari perkawinan, misalnya bisa jadi tidak lagi untuk

mewujudkan *mawaddah wa rahmah*. Karena bukan pilihannya sendiri, dikawinkan orang lain padahal dia tidak suka dan tidak menginginkannya, maka pertimbangan oleh dirinya sendiri itu adalah lebih bertanggungjawab atas apa yang akan dia lakukan. Karena perempuan itu sendiri yang akan bertanggungjawab untuk masa depannya sendiri.

Pandangan ketidaksetaraan ini memang telah berlangsung berpuluh-puluh abad begitu juga dalam konteks perwalian. Pemikiran di kalangan Muslim sejak abad 4 H sampai sekarang masih stagnan dan konservatif, yang mulanya hanya pandangan dan pikiran orang namun karena terus menerus disosialisasikan melalui berbagai media termasuk pendidikan, agama, doktrin, maka pandangan itu seakan-akan sudah menjadi agama. Sehingga ketika seorang yang mengkritik pandangan tersebut dianggap telah mengkritik agama. Akibatnya banyak sekali penentangan dan resistensi terhadap pikiran-pikiran yang berusaha untuk mendekonstruksi pandangan-pandangan lama, bahkan termasuk oleh negara sendiri.

Melakukan sosialisasi wacana keadilan gender di banyak kesempatan, baik di dalam maupun luar negeri merupakan sesuatu yang niscaya bagi Husein Muhammad. Termasuk melalui analisis teks-teks klasik dengan ciri-ciri kritik “ala Husein” sendiri. Pengalaman beliau di banyak tempat bahkan di luar negeri juga masih ditemukan kebuntuan pandangan dan beliau belum menemukan analisis kritik bahkan belum munculnya teori. Semua pandangan dan pemikiran keagamaan yang serba jadi dan diyakini sebagai sebuah kebenaran agama, bukan dipahami sebagai

suatu kebenaran pikiran yang sangat relatif yang terkait dengan situasi, tempat, zaman dan sebagainya.

Terdapat dua sisi yang sedang diperjuangkan oleh Husein: *Pertama*, sisi kultural. Secara kultural beliau mengaji dan menyampaikan alternatif dari pandangan mainstream, artinya bahwa ada perbandingan pendapat, kemudian Husein mencoba merekonstruksikan dan memahami kedua pendapat yang berbeda. Apa maksud dari ayat atau hadis tertentu, bukan hanya dari sisi sanadnya saja, tetapi apa maksud pernikahan itu, untuk apa pernikahan itu dan apa yang dipahami dari wali. Maka harus diberi pemahaman secara komprehensif, karena selama ini metode transfer keilmuan di kalangan Muslim hanya sebagai doktrin yang menginspirasi Husein untuk menelurkan pandangan kultural dengan pandangan-pandangan alternatif. Perempuan boleh mengawinkan diri sendiri dan menikahkan orang lain, dan agar umat Islam tidak kaget secara intelektual ataupun secara keagamaan, yang pada gilirannya mereka mengetahui hal itu mempunyai dasar agama, bukan hal baru karena keberadaannya telah lama ada.

Kedua, melalui jalur struktural yaitu perundang-undangan. Husein berusaha untuk memasukkan ke dalam KHI usulan agar perempuan berhak menikahkan dirinya sendiri dan bukan hanya hak wali saja. Husein berpendapat, walaupun harus tetap ada wali,⁵⁸ tetapi wali perempuan itu diperbolehkan, misalnya ibu perempuan

⁵⁸ Dari pernyataan Husein ini mengindikasikan bahwa beliau tidak mewajibkan adanya wali. Tetapi wali hanya sebagai pelengkap saja, yang terpenting adalah adanya kedua mempelai, dan pihak perempuan boleh menikahkan dirinya sendiri.

itu sendiri, atau perempuan itu sendiri yang menikahkan diri. Karena yang paling substansial dalam perwalian adalah *baligah rasyīdah*.

Husein memandang merupakan sesuatu yang *illogical* jika laki-laki yang tidak mengerti apa-apa bisa melakukan tindakan sendiri, sedangkan perempuan yang bisa dan mampu melakukan sesuatu⁵⁹, tidak boleh melakukan tindakan tersebut. Tidak ada logika yang argumentatif dan ilmiah, misalkan perempuan mampu untuk melakukan transaksi, kenapa dia tidak boleh menjadi wali terhadap dirinya sendiri, kenapa dia tidak boleh menjadi saksi yang setara terhadap suatu kejadian. Maka jelas sekali pemahaman keagamaan yang tidak berkeadilan seperti ini adalah patriarkhis.

Dalam artian, Husein berpandangan seperti itu bukan berarti jelek selalu, tetapi yang dimaksud adalah seharusnya ada pandangan lain yang dibolehkan, jangan selalu dianggap salah. Karena perbedaan pandangan dan pendapat secara ilmiah dan akademis merupakan hal yang wajar dan lumrah. Perbedaan tersebut dianggap lumrah sepanjang hal itu memberikan kemashlahatan. Tetapi kalau perkara tersebut tidak ada kemashlahatan, maka tentunya hal itu keliru dan perlu direkonstruksi ulang. Karena tujuan dari agama adalah kemashlahatan. Dalam artian apabila terdapat mafshadat dalam tindakan tersebut, maka pandangan itu salah. Apabila sebuah pernikahan memakai wali adalah mashlahat, maka memakai wali tidak menjadi persoalan dan tidak apa-apa. Namun, jangan halangi bahwa ada pandangan lain yang

⁵⁹ Misalnya sebagai wali nikah, saksi yang setara, sebagai pemimpin, sebagai hakim dan peran-peran publik lainnya.

mashlahat dan jangan salahkan menurut agama. Karena wali nikah perempuan bukan berarti mewajibkan dirinya sendiri, tetapi perempuan tersebut memiliki hak untuk menjadi wali nikah dan menikahkan orang lain.



BAB V

ANALISIS KRITIS TERHADAP PANDANGAN KH HUSEIN MUHAMMAD DALAM WALI NIKAH

A. Analisis Gender

Studi tafsir sebagai suatu wacana keagamaan tidak akan pernah berhenti untuk dikaji, baik dari segi isi, pemahaman maupun metodologi. Hal ini biasa dimaklumi karena sebagaimana dipahami wacana adalah suatu aktivitas *sharing* pendapat atau pun pemikiran. Dalam kaitan ini, wacana merupakan peristiwa dialog yang bisa dipandang sebagai eksposisi pemikiran yang belum final. Karena wawasan merupakan spirit untuk memperoleh kebenaran yang selalu berada di depan dan kebenaran tidak akan pernah berakhir. Untuk itulah dalam sebuah wacana dibutuhkan sikap keterbukaan dan kejelian dalam hal memahami serta membedakan apa yang tertulis sekaligus apa yang diinginkan penulis serta apa yang dipikirkan dalam benaknya.¹

Tafsir sebagai hasil karya manusia, ketika terjadinya keanekaragaman dalam corak penafsiran adalah hal yang tidak terhindarkan. Berbagai faktor dapat menimbulkan keberagaman itu, antara lain: perbedaan visi dan misi, situasi dan kondisi; baik eksternal maupun internal, dan perbedaan kecenderungan interest serta ragam ilmu yang dikuasai. Semua ini menimbulkan berbagai corak penafsiran yang

¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 130.

kemudian berkembang menjadi aliran tafsir yang bermacam-macam, lengkap dengan metodenya sendiri-sendiri.

Secara *etimologis*, tafsir berarti “menjelaskan dan mengungkapkan”,² dari segi *terminologi*, tafsir berarti “menjelaskan maksud ayat al-Qur’an sesuai dengan kemampuan manusia setelah memenuhi syarat tertentu”.³ Sedangkan penafsir adalah orang yang berusaha menjelaskan maksud ayat al-Qur’an sesuai dengan kemampuan manusia setelah memenuhi syarat tertentu.⁴

Tafsir dengan berbagai macam corak dan metodologinya memperkaya khazanah keilmuan di dalam Islam. Setiap penafsir memiliki corak dan metodologi penafsirannya masing-masing. *Tafsīr mauḍū’ī* yang merupakan cara termudah menggali hidayah al-Qur’an, sehingga dapat menjawab persoalan hidup secara praktis dan konsepsional. Kemudian metode ini juga dapat mempertemukan ayat-ayat yang kelihatan bertentangan dalam kesatuan yang harmonis.

Metode *tafsīr mauḍū’ī* adalah metode penafsiran al-Qur’an dengan menetapkan satu tema agama kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait, serta didukung oleh dalil dan dapat

² Ali Hasan al-Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 3.

³ Ensiklopedi Islam di Indonesia, Jilid 3 (Jakarta: Depag RI, 1992), hlm. 1169.

⁴ Syarat-syarat mufassir pun masih menjadi lahan perdebatan di kalangan ahli tafsir.

dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berdasarkan al-Qur'an, Hadis, maupun pemikiran rasional.⁵

Tafsīr mauḍū'ī berusaha untuk memahami al-Qur'an secara bulat dan utuh, secara holistik dan padu, karena al-Qur'an merupakan kitab suci yang ayat-ayatnya saling menopang satu sama lain. Oleh karena itu, dengan metode ini, sejauh mungkin akan dihindari cara pemahaman al-Qur'an secara parsial atau berkeping-keping seperti yang terjadi pada metode *tafsīr taḥlīlī*.

Berbicara tentang Husein Muhammad yang kaitannya dengan tafsir, maka belum ditemukan karya tafsir beliau yang berupa kitab tafsir. Namun dari karya-karya tulis beliau yang berkaitan dengan isu-isu perempuan dan keadilan gender, sesungguhnya di dalamnya terdapat unsur-unsur tafsir. Dalam artian beliau berusaha untuk menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan erat dengan isu-isu gender. Sehingga secara konseptual dari pengertian penafsir di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa beliau sudah bisa dikatakan sebagai penafsir.

Sedangkan metode atau corak tafsir beliau lebih menitik beratkan pada permasalahan perempuan yang terkait dengan permasalahan fikih. *Tafsīr al-Fiqh* adalah tafsir yang menitikberatkan bahasan dan tinjuannya pada aspek hukum dari al-Qur'an. *Tafsīr al-Fiqh* pada awalnya muncul bersamaan dengan *tafsīr al-ma'sūr*. Khususnya di masa Rasulullah dan sahabat, akan tetapi pada masa tabi'in dan

⁵ Abdul al-Hayyi al-Farmawi, hlm. 30

sesudahnya, *tafsīr al-fiqh* ini lebih banyak diwarnai oleh corak *ra'yi*, utamanya karena istimbat-istimbat hukum dari al-Qur'an dan hadis dilakukan secara ijtihadi.

Dari paparan dan penjelasan tentang model penafsiran Husein Muhammad, maka bisa diambil kesimpulan bahwa secara metodologi tafsir bisa dikatakan sebagai *tafsīr mauḍū'i* fiqh gender. Yang tentunya dalam melakukan penafsiran tersebut beliau menggunakan perangkat-perangkat penafsiran yang cukup beragam, tidak hanya dari segi normatif-ideologis tetapi juga hermeneutika-kontekstual.

B. Kelebihan dan Kekurangan

Ada beberapa hal yang perlu dicatat dalam konsep Husein Muhammad terhadap wali nikah perempuan yang sekaligus merupakan kelebihan dan kekurangan Husein Muhammad:

- a. Husein Muhammad berangkat dari budaya lingkungannya untuk memperjuangkan hak-hak perempuan yaitu dari ranah pesantren dan ini merupakan nilai plus bagi seorang Kiai yang mengerti akan realitas dunia di sekitarnya.
- b. Perspektif substansialis dan kontekstual dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan wali nikah membuat Husein memahami persoalan lebih komprehensif dan arif. Sehingga ketika memiliki pandangan sendiri beliau tidak serta merta menyalahkan pandangan

orang yang berbeda dengannya. Karena ia lebih melihat kepada kemashlahatan dan konteks zaman.

- c. Husein Muhammad tidak hanya berwacana dan bergelut dalam dunia teoritis, tetapi beliau telah mengaplikasikan pandangan-pandangan yang beliau usung. Misalnya dalam permasalahan wali nikah perempuan, beliau telah melakukannya sendiri, yaitu dengan menyuruh seorang perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri ketika beliau ditawarkan jadi wali.
- d. Husein Muhammad berusaha untuk memperjuangkan hak-hak perempuan dari pembacaannya terhadap kitab-kitab klasik, sehingga beliau berusaha untuk menggali nilai-nilai ilmu pengetahuan dari tradisi Islam itu sendiri.
- e. Dalam memperjuangkan hak-hak perempuan dalam wilayah intelektual, Husein Muhammad tidak hanya bermodalkan kecerdasan intelektual saja tetapi memiliki nilai spritual dan kedekatan kepada Tuhan, profesionalitas dalam beraktifitas dan bersifat bijak dalam mengambil keputusan.
- f. Husein Muhammad tidak memiliki perangkat ilmu Bahasa Inggris yang memadai (sebagaimana yang beliau keluhkan), ia tidak memiliki kesempatan lebih dalam memahami karya-karya ilmiah berbahasa

Inggris sehingga ia kurang bisa menyampaikan langsung pandangan-pandangannya kepada *the others* dalam bahasa mereka.

- g. Husein Muhammad belum memiliki konsep yang jelas dalam pandangan-pandangannya terhadap gender dan tafsir. Beliau masih mengadopsi dari ahli, namun beliau memakai teori-teori tersebut secara kreatif-progresif.
- h. Husein Muhammad belum memiliki banyak karya yang bisa mewakili pikiran-pikiran dan pandangannya secara implisit, sehingga agak sulit merumuskan pandangan dan metode berfikir “ala Husein Muhammad” yang terstruktural.

C. Kritik Terhadap KH Husein Muhammad

Ada beberapa hal yang perlu dikritisi dari gagasan-gagasan Husein:

1. Bagi kebanyakan ilmuwan sosial, gagasan feminisme Husein akan dianggap tidak memiliki landasan teoritis yang memadai. Gagasan Husein susah untuk diletakkan ke dalam aliran feminisme arus utama, karena yang diusung oleh Husein lebih mengarah kepada wilayah teks atau ajaran agama. Gagasan Husein kurang bisa menjelaskan persoalan penyebab ketimpangan gender secara ilmiah. Namun demikian, sesungguhnya tidak ada kepastian bahwa di masa mendatang, Husein tidak akan melakukannya. Karena dari kedua bukunya dan beberapa tulisannya belum menunjukkan adanya upaya teoritisasi penyebab ketimpangan gender secara

komprehensif, walaupun secara sangat tajam telah menyoroti masalah serta menggagas jalan keluar. Lebih lanjut, walaupun Husein tidak memetakan seluruh penyebab ketimpangan gender, namun Husein telah menunjukkan salah satu yang paling kuat, yaitu interpretasi agama.

Sebagai orang yang bergelut di dunia pesantren, pendirian Husein tersebut dapat dipandang sebagai otokritik terhadap tradisi yang digelutinya. Kalau hendak dicari padanannya dalam teori ilmu sosial, apa yang dihasilkan oleh Husein dapat disetarakan dengan metode refleksi diri, yang kerap dipraktekkan oleh ilmuwan-aktivis pengikut aliran Frankfurter atau Teori Kritik dalam menemukan masalah dan jalan keluar.

Menariknya, proses refleksi diri Husein berhasil menemukan jalan keluar yang sama sekali tidak disangka-sangka oleh kebanyakan feminis. Interpretasi agama sebagai salah satu sumber ketimpangan gender sudah banyak diketahui. Islam sesungguhnya menyimpan banyak sekali interpretasi teks keagamaan yang sesuai dengan semangat keadilan dan humanisme universal, namun tidaklah banyak diketahui. Penemuan ini memiliki arti sangat penting karena dapat memberikan pemahaman kepada para penyerang Islam tanpa harus bersikap apologetik, sebagaimana yang banyak ditunjukkan ulama-ulama kontemporer. Berikutnya penemuan Husein juga menjadi ajakan kepada sejumlah feminis muslim yang selama ini mencari jalan keluar dari nilai-nilai “sekuler” untuk kembali menengok khazanah interpretasi teks klasik yang bersesuaian dengan semangat keadilan. Hal inilah yang

perlu dipromosikan di kalangan pesantren serta kalangan umat Islam lainnya, agar terus merefleksikan diri terhadap interpretasi ajaran Islam yang selama ini diyakini benar. “Teori” Husein sangatlah benar dalam hal ini: Islam tidak mungkin salah, namun interpretasi oleh pemeluknya sama sekali tidak suci dari kesalahan.

2. Kerangka metodologi yang diajukan oleh Husein dalam melakukan pembelaan terhadap perempuan belum juga tampak jelas. Feminisme Liberal, misalnya, menganggap bahwa ketertindasan perempuan karena perempuannya sendiri tidak bisa bersaing dengan laki-laki maka yang harus dilakukan adalah dua cara. *Cara pertama* adalah melakukan pendekatan psikologis dengan cara membangkitkan kesadaran individu. Sementara, *cara kedua* adalah dengan menuntut pembaharuan hukum yang tidak menguntungkan perempuan, dan mengubah hukum ini menjadi peraturan-peraturan baru yang memperlakukan perempuan setara dengan laki-laki.

Dalam metodologi yang dibangun, Husein menawarkan reinterpretasi terhadap teks agama yang bias terhadap perempuan, melandasi teks dengan nilai dasar agama seperti keadilan, kesetaraan, dan apabila teks-teks agama bertentangan dengan nilai-nilai tersebut, maka ia haruslah dianggap sebagai interpretasi yang salah. Apa yang dilakukan Husein adalah dekonstruksi teks-teks keagamaan.

Berbeda dengan kebanyakan para ilmuwan yang melakukan dekonstruksi teks keagamaan dan mencari kemungkinan rekonstruksinya dalam nilai-nilai humanisme sekuler, Husein mendekonstruksinya dengan mencari rujukan yang terdapat

dalam khazanah keilmuan Islam klasik yang dipandanginya lebih sesuai dengan semangat keadilan Qur'ani. Untuk memahami lebih jauh apa metodologi yang diusung Husein dalam pembelaannya terhadap perempuan, mungkin lebih mudah dilakukan dengan meneliti sepak terjang Husein melalui program-program yang dikembangkan institusi-institusi yang dibinanya. Hingga kini, secara selintas nampaknya Husein masih menganut eklektisisme metodologi, sebagaimana gerakan feminis di Indonesia. Mungkin di masa datang kita bisa menyaksikan kristalisasi metodologi ala Husein dengan lebih jelas.

KH Husein muhammad telah membuktikan bahwa ia adalah pelajar yang sangat cerdas dan penggerak perubahan sosial yang sungguh-sungguh. Dalam kurun waktu satu dekade, Husein telah memberikan banyak sekali curahan gagasan dan aktivitas lainnya bagi gerakan feminisme di Indonesia. Banyak di antaranya yang mengejutkan. Kita masih bisa berharap memperoleh berbagai kejutan menyenangkan lagi di masa yang akan datang, sebagaimana yang telah ia berikan melalui beragam tulisannya.⁶

D. Relevansi Penafsiran KH Husein Muhammad dengan Konteks Perempuan Indonesia Sekarang

Semenjak masa pra Islam, yang memiliki hak untuk menikahkan kerabat perempuannya adalah laki-laki. Wali pada saat itu memiliki hak prerogatif dalam

⁶ Lihat Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan; Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2004), hlm. 1-1xiii.

memilih dan menentukan pernikahan kerabat perempuannya dengan siapa saja yang mereka kehendaki, tanpa meminta persetujuan dan izin dari kerabat perempuan tersebut. Namun setelah Islam datang, hak wali semacam itu dikurangi bahkan dihilangkan sama sekali. Al-Qur'an sendiri, setidaknya menurut pemahaman Asghar Ali Engineer, memberikan otonomi penuh kepada perempuan pada masalah pernikahan, dan menurut Asghar, praktek pra Islam yang memberikan hak penuh kepada laki-laki untuk menentukan pernikahan saudara perempuannya, pada masa berikutnya mulai muncul kembali. Dengan demikian, perempuan pada masa awal Islam memiliki peran aktif dalam pernikahan mereka, namun kemudian pada masa selanjutnya mereka ditempatkan pada posisi yang pasif.⁷

Perempuan sebagai sebuah eksistensi integral dari konsep kekhilafahan umat manusia, sudah pasti memiliki hak-hak dan kewajiban asasi dalam kehidupan ini. Masalah sandang, pangan, papan, keamanan, kebebasan berfikir, berkeyakinan, berpendapat, dan bekerja sama membentuk sebuah sistem yang sangat mungkin diperjuangkan untuk dicapai dan dituntut. Bahkan dianggap sebagai sesuatu yang sangat penting, dalam artian bukan menuntut hak melainkan demi untuk melaksanakan kewajiban agama.

Diakui atau tidak, selama kurun waktu yang sangat panjang, di masyarakat masih dominan berkembang ideologi patriarkhis yang menempatkan perempuan sebagai bagian subyek, bahkan pelengkap penderita dalam proses bermasyarakat.

⁷ Asghar Ali Engineer, *The Right of Women in Islam*, (New York: St. Martin's Press, 1996), hlm. 107-108.

Dalam skala lebih luas, supremasi laki-laki atas perempuan sangat kelihatan. Perempuan selalu menjadi korban pertama dari krisis atau suasana yang kurang menguntungkan dalam keluarga atau masyarakat. Keadaan ini memperlihatkan betapa masih kurangnya partisipasi perempuan dalam masyarakat atau keluarga. Jika dari awal perempuan mempunyai peran yang cukup, tentu saja perempuan memiliki kesempatan untuk mendiskusikan posisi mereka dan apa yang dapat mereka perbuat dalam keadaan yang kurang menguntungkan itu.

Di tengah-tengah bergumuhnya persoalan-persoalan kontemporer, persoalan sekitar perempuan juga belum selesai. Di sinilah umat Islam dituntut untuk memberikan jawaban atas persoalan tersebut. Penyelesaian persoalan dengan memberikan jawaban kontekstual, akan menentukan kualitas dan validitas nilai, norma dan logika konvensional yang melingkupi kehidupan sebenarnya. Pada konteks semacam ini, “jawaban agama” menjadi sangat mendesak, persoalan-persoalan sekitar HAM, demokratisasi, yang termasuk di dalamnya persoalan gender menjadi agenda penting bagi isu-isu kemanusiaan di masa yang akan datang, sampai di sini, bagaimanakah teks-teks agama mampu bergerak dan memberikan jawaban atas persoalan-persoalan kehidupan modern yang serba relatif tersebut.

Apabila kita melihat apa yang terjadi di masyarakat, hambatan kultural tersebut menjadi dampak berupa pandangan negatif terhadap perempuan, karena menurut kebanyakan ulama sampai kapanpun, seorang perempuan tidak diperbolehkan menjadi wali dalam pernikahan dan apabila perempuan menjadi wali

nikah maka pernikahan tersebut menjadi batal, karena adanya kekurangan yang bersifat lahiriyah yang melekat pada perempuan. Apabila dihubungkan dengan keberadaan karakteristik al-Qur'an yang diyakini selalu menyampaikan pesan-pesan universal, apakah penafsiran yang cenderung membela superioritas laki-laki atas perempuan seperti banyak kita ketahui dalam wacana fikih klasik tidak bertentangan dengan ide-ide al-Qur'an itu sendiri. Persoalan yang muncul kemudian adalah dimanakah letak progresifitas al-Qur'an atau Islam yang diyakini oleh pemeluknya mampu menjawab semua persoalan yang muncul di masyarakat, karena laju perkembangan zaman begitu cepat.

Sehubungan dengan supremasi laki-laki atas perempuan, dapat dilihat dengan jelas bagaimana sistem perwalian nikah yang terjadi di Indonesia yang mayoritas menganut paham jumhur, termasuk di dalamnya madzhab Syafi'i. Mereka mensyaratkan jenis kelamin laki-laki sebagai wali dalam pernikahan dan apabila wali nikah itu perempuan maka tidak sah dan selanjutnya pernikahan tersebut menjadi batal. Dalam KHI ditegaskan secara jelas tentang wali nikah, pada pasal 20 disebutkan "Bahwa yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, aqil dan baligh". Pasal tersebut menunjukkan bahwa wali nikah mutlak seorang laki-laki, apabila wali nikah tersebut seorang perempuan maka pernikahan tersebut tidak sah menurut hukum. Ketentuan ini terdapat dalam pasal 71 KHI, yang menegaskan bahwa suatu perkawinan dapat dibatalkan apabila perkawinan itu dilangsungkan tanpa wali atau dilaksanakan oleh

wali yang tidak berhak. Kedua pasal tersebut menunjukkan bahwa hukum perkawinan di Indonesia atau yang tercantum dalam KHI, sesuai dengan pendapat Madzhab Syafi'i, sedangkan pendapat Madzhab Hanafi yang membolehkan perempuan menjadi wali nikah, tidak dibenarkan dalam hukum Islam di Indonesia.⁸

Adanya kesamaan atau relevansi hukum perkawinan di Indonesia dengan pendapat Madzhab Syafi'i mengenai wali nikah, tidak lepas dari kondisi sejarah masuknya Islam di tanah Indonesia. Secara umum, masyarakat Islam Indonesia bermadzhab Syafi'i, pada masa awal tersiarnya Islam beberapa abad yang lampau, madzhab-madzhab selain Syafi'i diperkenalkan kepada masyarakat, yang dibawa oleh para *muballigin* yang terdiri dari ulama yang datang dari berbagai Negara-negara Islam. Akan tetapi kemudian hanya madzhab Syafi'i saja yang tersiar dengan luas hingga saat ini. Adapun penyebab tersiarnya madzhab Syafi'i di Indonesia antara lain sebagai berikut:

1. Setelah adanya hubungan antara Indonesia dengan Makkah, ketika kaum muslimin menunaikan ibadah haji, sebagian dari mereka ada yang bermukim dan belajar pada guru-guru yang berhaluan madzhab Syafi'i dan setelah pulang ke tanah air, mereka mengembangkan madzhab tersebut.

⁸ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 69.

2. Para ulama dari tanah arab (Hadramaut) juga merupakan penyebab tersiarnya Madzhab Syafi'i, mereka hijrah ke Indonesia untuk menyebarkan madzhab Syafi'i.
3. Kerajaan-kerajaan Islam di tanah air, telah mengesahkan Madzhab Syafi'i sebagai haluan hukum yang resmi, hal ini diakui pemerintahan Hindia Belanda, terbukti sampai pada masa akhir kekuasaan Belanda di Indonesia, kantor-kantor kepenghuluan dan pengadilan agama hanya mempunyai kitab-kitab fikih Madzhab Syafi'i
4. Para pegawai di lingkungan jabatan-jabatan agama hanya terdiri dari ulama Syafi'iyah, sehingga dalam menetapkan hukum juga berdasarkan kitab-kitab yang ada.⁹

Dengan adanya beberapa penyebab di atas, maka Mazhab Imam Syafi'i berkembang di Indonesia, sehingga pada pembuatan peraturan maupun ketentuan hukum bidang agama, dalam hal ini KHI, sangat dipengaruhi oleh kompilasi kitab-kitab yang digunakan, sehingga sumber kebanyakan adalah kitab Syafi'iyah, jadi apabila ada kesamaan antara kompilasi dengan pendapat Mazhab Syafi'i adalah hal yang logis dan wajar.

Apabila kita melihat realitas yang ada dalam masyarakat Indonesia saat ini, dimana transformasi sosial bergerak begitu cepat, gerak laju modernitas dan globalisasi yang melahirkan isu-isu demokrasi yang memberikan tatanan baru, yang

⁹ Moenawir Chalil, *Biografi Empat Scrangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 8.

di antaranya berupa pemberian kesempatan luas bagi perempuan untuk mengenyam pendidikan tinggi, sejajar dengan laki-laki, serta realitas yang terjadi di masyarakat menunjukkan bahwa peran dan kemampuan perempuan tidak bisa diabaikan dan disepelekan begitu saja. Masih pantaskah perempuan dianggap memiliki kekurangan pada akalunya, sehingga tidak diperbolehkan menjadi wali dalam akad nikah. Sedangkan banyak jabatan-jabatan strategis diduduki oleh perempuan, mulai dari jabatan sebagai hakim pengadilan, perdana menteri, presiden, dan jabatan lainnya yang ternyata perlu mendapat respon positif, perempuan yang mendapat jabatan itu mampu melaksanakan amanat dengan baik dan bertanggungjawab.

Berbicara tentang hak-hak asasi kaum perempuan, sebagaimana diperjuangkan oleh perempuan feminis muslim saat ini, maka pandangan Husein Muhammad sangat relevan untuk menjadi pedoman bagi intelektual muslim modernis dalam merumuskan suatu peraturan perundang-undangan, yang mengakomodasi segala potensi dan kreatifitas kaum perempuan, sebagai makhluk yang memiliki kapasitas intelektual, karena pandangan Husein tersebut secara eksplisit mencerminkan ajaran murni Islam. Setidaknya ada tiga pengertian Islam berdasarkan manifestasinya; (a). Islam orisinal, yaitu yang berkembang di zaman Nabi yang hanya mencakup serangkaian ajaran dan perintah yang terdapat dalam al-Qur'an yang diyakini kebenarannya secara mutlak. (b). Islam Historis yaitu tradisi yang berkembang di kalangan umat Islam, terutama setelah Nabi Muhammad saw. wafat yang merupakan hasil pergumulan mereka dalam sejarah. (c). Islam kultural

yaitu karya-karya yang dihasilkan oleh orang-orang Islam dengan menterjemahkan nilai-nilai agama mereka ke dalam kebudayaan dan karya-karya yang dihasilkan di dunia Islam, meskipun diciptakan atau ditemukan oleh orang-orang non muslim.¹⁰ Dalam hal ini pemikiran dan model tafsir Husein dalam memandang peran perempuan, lebih mendekati Islam orisinil karena ajarannya lebih memberi perhatian yang semestinya kepada al-Qur'an dan lebih melihat substansial dan signifikansi yang ada dalam nilai-nilai dasar Islam.

Masalah relasi wanita dan laki-laki telah banyak disebutkan dalam al-Qur'an, antara lain dijelaskan antara wanita dan laki-laki sama-sama bagian dari bangsa manusia digambarkan menjadi bangsa yang satu (QS. Al-Baqarah: (2): 213)¹¹, dan sebagai keturunan adam digambarkan menjadi orang-orang yang dimuliakan oleh Allah (QS. Al-Isra' (17):70)¹². Dengan demikian menurut al-Qur'an, wanita setara dengan laki-laki dan ukuran kemuliaan di antara merekapun sama, yakni takwa (QS. Al-Hujurat (49): 13).¹³ Al-Qur'an menggambarkan kejiwaan wanita yang kompleks, di dalamnya terdapat kisah tentang puteri Syu'aib yang pemalu dan ada kisah tentang Zulaikha yang agresif, istri Fir'aun yang saleh, ratu Bilqis sebagai seorang penguasa dan ada kisah tentang istri Luth yang durhaka. Wanita merupakan

¹⁰ Lihat Hamim Ilyas, Gender dalam Islam: Masalah Penafsiran” dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Keadilan Gender dalam Syari'at Islam. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga. Vol. 35, No. II, Th. 2001, hlm. 26-27.

¹¹ Al-Baqarah (2): 213.

¹² Al-Isra' (17): 70

¹³ Al-Hujurat (49): 13.

makhluk yang berjiwa, maka wanita memiliki otonomi di dunia, sebagaimana laki-laki, wanita juga merupakan khalifah dan hamba Allah, kekhalifahan dan kehambaan itu merupakan sesuatu yang melekat padanya sesuai dengan kemanusiaanya, keduanya tidak akan terlepas darinya selama dia masih menjadi manusia. Kemudian karena sama-sama memiliki otonomi, maka relasi laki-laki dan wanita harus didasarkan pada prinsip-prinsip: kesetaraan ((QS. Al-Isra' (17):70)¹⁴, keadilan (QS. Al-Ma'idah (5): 8)¹⁵, saling menghormati (QS. N-Nisa' (4): 86)¹⁶ dan masih banyak lagi ayat-ayat yang menjelaskan tentang hal itu.

Dalam hal ini juga Mahmud Syaltut dalam kitabnya *Min Taujihāt al-Islam* menyatakan bahwa:

“Tabi’at kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan hampir dapat (dikatakan) sama, Allah telah menganugrahkan kepada perempuan sebagaimana menganugrahkannya kepada laki-laki, kepada mereka berdua dianugrahkan Tuhan potensi dan kemampuan yang cukup untuk memikul tanggungjawab dan yang menjadikan kedua jenis kelamin ini dapat melaksanakan aktifitas-aktifitas yang bersifat umum maupun khusus. Karena itu, hukum-hukum syari’at pun meletakkan keduanya dalam satu kerangka, laki-laki menjual dan membeli, mengawinkan dan kawin, melanggar dan dihukum, menuntut dan menyaksikan dan perempuan juga

¹⁴ Al-Isra' (17): 70

¹⁵ Al-Maidah (5): 8.

¹⁶ An-Nisa' (4): 86.

demikian, dapat menjual dan membeli, mengawinkan dan kawin, melanggar dan dihukum serta menuntut dan menyaksikan.¹⁷

Atas dasar kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam kedudukannya sebagai *mukallaf* itulah, maka setiap perempuan dewasa dan berakal (*Kamīl al-Ahliyyah*), boleh mengadakan perjanjian-perjanjian hukum termasuk akad nikah, bahkan kemerdekaan tersebut tidak terbatas pada hak melaksanakan sendiri akad nikahnya, tetapi juga berhak menjadi wali bagi anak yang masih kecil. Praktek seorang perempuan menjadi wali nikah terjadi di Mesir pada abad ke 18 M. Yakni ketika Nafisa Khattun seorang perempuan yang kaya raya dan disegani oleh para ulama di masanya, ia menikahkan para pembantu perempuannya dengan para prajurit Mamluk.¹⁸ Praktek ini menunjukkan bahwa seorang perempuan yang mempunyai kecakapan hukum mampu dan boleh menikahkan perempuan lain, sesuai dengan mazhab Hanafi dan termasuk pandangan Husein Muhammad di sini. Sementara pendapat mazhab Syafi'i dan pandangan ulama mayoritas lainnya kurang relevan untuk dipertahankan, tetapi bukan berarti membuang dan tidak menghargai hasil ijtihad mereka. Karena ijtihad mereka lebih cenderung pada pengertian Islam Historis yang sudah jelas lebih cocok diterapkan pada masanya. Hukum Islam yang dirumuskan oleh para *fuqaha* bukanlah suatu ketentuan hukum yang mutlak

¹⁷ Mahmud Syaltut, *Min Taujihāt al-Islam*, (Kairo: al-Idārah al-‘Ammah li al-Azhar, 1959), hlm. 193.

¹⁸ Lihat Afif Lutfi al-Sayyid Marsot, *Dua Perempuan Wira Usaha dalam Mai Yamani, Feminisme dan Islam*, (Bandung: Cendikia, 2000), cet I, hlm. 57.

kebenarannya, artinya bahwa ketentuan-ketentuan hukum mereka dirumuskan berdasarkan fenomena-fenomena kehidupan yang sangat mempengaruhi pemikirannya.

Dalam hal ini Fazlur Rahman berpendapat bahwa kondisi lingkungan yang dikembangkan masyarakat muslim selama berabad-abad, yaitu terjadinya percampur-adukan sejumlah tradisi lokal yang bersifat budaya terhadap ajaran Islam, faktor budaya ini menurutnya sangat dominan sehingga pembaruan hukum apapun yang berupa memaksimalkan eksistensi kaum perempuan sebagai manusia yang kreatif secara hukum sangat sulit.¹⁹

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Nurcholis Majid bahwa pada masa berkembangnya Islam Historis, dunia pemikiran ilmiah lebih didominasi oleh hukum dari pada bidang filsafat, tasawuf, kalam dan lainnya. Sehingga tidaklah mengherankan apabila dunia Islam kurang berkembang pada periode berikutnya sampai sekarang atau kurang mencerminkan ajaran Islam yang sesungguhnya, yaitu ajaran yang mengakui semua perbuatan hukum orang-orang *mukallaf*.²⁰

Maka pandangan dan penafsiran yang dilakukan oleh Husein Muhammad memiliki relevansi dengan konteks sosio-kultural ke-Indonesiaan. Karena masyarakat kultural Indonesia yang telah memberikan kesempatan memperoleh akses yang sama dalam hak-hak dasar kepada laki-laki dan perempuan, pelibatan

¹⁹ Fazlur Rahman, Status Wanita Dalam Islam, Sebuah Penafsiran Pemikiran Modernis, dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Keadilan Gender dalam Syari'at Islam, (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga. Vol. 35, No. II, Th. 2001), hlm. 2.

²⁰ Nurcholis Majid, *Islam Doktrin Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 215.

yang seimbang dalam memperoleh sumber daya, keterlibatan dalam pengambilan keputusan, serta keterjangkauan untuk mendapatkan hasil yang sama dalam pembangunan. Maka keadilan dan kesetaraan gender bagi perempuan dalam wali pernikahan, yaitu mereka memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri dan menikahkan orang lain merupakan sesuatu yang sangat relevan bahkan menjadi suatu keniscayaan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan tersebut dapat disimpulkan beberapa poin utama sebagai berikut:

1. Melalui karya-karyanya KH Husein Muhammad mencoba ke arah pembacaan hukum Islam yang lebih berkeadilan gender. Dengan paradigma tersebut, warna distortif hukum Islam dapat terkuak sebagai akibat dari begitu dominannya tafsir maskulin yang menjalar dalam penafsiran teks keagamaan. Fikih munakahat menurutnya harus dibangun atas dasar paradigma dan pondasi demokrasi sebab pilar kesetaraan dan penghargaan terhadap sesama manusia terdapat di dalamnya. Untuk tujuan tersebut Husein menempuh metode pembacaan kontekstual dengan basis utama visi universal Islam

2. Posisi Husein dalam perkembangan pemikiran (gerakan) feminisme, sebenarnya lebih tampak sebagai pemeta pemikiran yang ada dalam teks-teks klasik Islam dari pada sebagai pencetus gagasan. Husein tidak bermaksud memaksakan analisisnya terhadap teks-teks tersebut tetapi hanya ingin menggambarkan bagaimana para ahli fikih berbicara mengenai relasi laki-laki dan perempuan melalui karya-karya mereka. Hal ini dapat dipahami dari beberapa pembahasan yang menunjukkan upaya untuk memilih pendapat yang lebih relevan dengan keadaan sekarang. Melalui analisis gender yang ditempuhnya, kehadiran fikih munakahat

maupun penafsiran terhadapnya akan lebih peka terhadap perkembangan zaman serta ramah terhadap perempuan. Sebab dalam pandangannya seluruh bangunan fikih munakahat yang ada saat ini masih didasarkan pada perspektif patriarki.

3. Demi menghadirkan paradigma baru berfikir, metodologi yang ditempuhnya adalah intelektualisme-kritis sebagai upaya menerobos teks-teks keagamaan yang menjadi pedoman. Dengan kata lain, ia mengupayakan reinterpretasi dan rekonstruksi terhadap bangunan pemikiran keagamaan dalam konteks sosial kekinian. Kontribusi yang tampak adalah pengaruh pemikirannya berupa model pembacaan perspektif gender yang selama ini masih jarang diperkenalkan di lingkungan pesantren. Gagasannya tentang fikih perempuan yang berkeadilan gender secara kultural akan lebih mudah diterima di kalangan tersebut, ia tidak serta merta meninggalkan kitab kuning sebagai rujukan. Pembacaan yang demikian akan menunjukkan kepada masyarakat umumnya bahwa penafsiran terhadap teks agama sebenarnya tidak akan diskriminatif apabila berorientasi pada pemahaman, bukan *framework* penguasaan. Pemahaman yang tidak diskriminatif itu berupa komunikasi teologis rasional, yakni komunikasi yang seimbang atau pemahaman yang tidak mengantarkan penafsiran ke arah pembendaan (*mimesis*) teks.

B. Saran- Saran

Mempertimbangkan hasil kajian terhadap Penafsiran KH Husein Muhammad yang telah dilakukan, penyusun memberikan saran sebagai berikut:

1. Apa yang digambarkan dalam skripsi ini hanyalah sedikit dari pemikiran Husein Muhammad. Karya ini bermaksud dan diharapkan sebagai salah satu usaha menguak sekelumit dari pemikirannya. Sebagai seorang pemikir, ulama sekaligus praktisi dalam bidang pemberdayaan perempuan dengan basis keilmuan kitab kuning, pemikiran Husein tidak akan pernah habis dibahas. Karena itu, karya-karya lain tetap diharapkan kehadirannya dari sejumlah peminat.

2. Tulisan ini merupakan usaha maksimal dari penyusun. Tetapi di sana sini pasti masih terdapat banyak kekurangan dan jauh dari kesempurnaan. Untuk perbaikan karya penyusun berikutnya, kritik, saran, pikiran dan masukan dari pembaca sangat dinantikan. Semoga karya kecil ini dapat bermamfaat. Amin

Alhamdulillah, setelah melalui proses yang panjang, melelahkan yang membawa pada proses kebosanan, berkat Rahmat dan Ridha Allah, serta do'a dari banyak pihak, penyusun dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini, meskipun tidak sesempurna yang diharapkan.

Dan disadari masih banyak kesalahan dan kekurangan baik yang bersifat teknis, metodologis maupun tentang materi kajian. Oleh karena itu, dengan sikap terbuka penyusun berharap segala bentuk saran dan kritik yang konstruktif bagi perbaikan dan penyempurnaannya. Semoga karya ini bermamfaat bagi penyusun, Fakultas Ushuluddin, maupun para pembaca sekalian. Terima kasih atas semuanya, mohon maaf atas segala kekurangannya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Al-Jazari. *Al-Fiqh 'alā Mazhab al-Arba'ah*, juz IV. Istambul: Dār ad-Dakwah, 1984.

Al-Atsīr, Ibnu. *Jamī' al-Uṣūl*, juz II. Beirut: Dār Ihya' al-Turāṣ al-'Arabī, 1403/1983.

Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademikia Pressindo, 1992.

Al-Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ayi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Al-Dimasyqi, al-Hafīzh 'Imad-Din Ab al-Fida' Isma'il ibn Katsir al-Qurasyi. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1997.

Al-Khawārizmi, Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd ibn 'Umar Al-Zamakhshari. *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

Al-Rāzi, al-Imam Muhammad Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Khatīb, M. Asy-Syarbini. *Mugni al-Mukhtāj*. Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1958.

Al-Khatīb, Muhammad 'Ajjāj. *Ushūl al-Hadīs 'Ulūmuhu wa Mushṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Al-Mubarakfuri. *Tuhfah al-Ahwaz bi Syarh Jami' al-Turmidzi*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Baihaqi. *Al-Sunan Al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Al-Syaibani, Muhammad Ibnu Hasan. *Al-Hujjah 'alā Ahl al-Madinah*. ttp: 'Alam al-Kutub, t.t.

Al-Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Qalam, 1978.

Al-Qastalani. *Irsyād al-Sāri li Syarhi Saḥīḥ al-Bukhārī*. ttp: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Hanafi, Ibn al-Hamam. *Syarh Fath al-Qadīr*. Ttp: Dār al-Fikr, tt.

Al-Qastalani. *Irsyād al-Sāri li Syarhi Saḥīḥ al-Bukhārī*. ttp: Dār al-Fikr, t.t.

- Al-Khatīb, M. Asy-Syarbini. *Mugni al-Mukhtāj*. Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabi wa Aulāduh, 1958.
- Al-Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ayi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Al-Dimasyqi, al-Hafīzh 'Imad-Din Ab al-Fida' Isma'il ibn Katsir al-Qurasyi. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1997.
- Al-Khawārizmi, Abū al-Qāsim Jārullah Mahmūd ibn 'Umar Al-Zamakhshari. *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.
- Al-Rāzi, al-Imam Muhammad Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr Mafātiḥ al-Gaib*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Al-Marāgi, Ahmad Mustafa. *Tafsīr al-Marāgi*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Baghdādi, Al-Alūsi. *Rūḥ al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'i al-Masāni*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Al-Khatīb, Muhammad 'Ajjāj. *Ushūl al-Hadīs 'Ulūmuhu wa Mushṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- Al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwaz bi Syarh Jami' al-Turmidzi*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Al-Baihaqi, *Al-Sunan Al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Syaibani, Muhammad Ibnu Hasan. *Al-Hujjah 'alā Ahl al-Madinah*. ttp: 'Alam al-Kutub, t.t.
- Al-Zahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I. t.tp, 1976.
- Al-Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Qalam, 1978.
- Al-Hanafi, Ibn al-Hamam. *Syarh Fath al-Qadīr*. Ttp: Dār al-Fikr, tt.
- Asmawi, Muhammad. *Nikah dalam Perbincangan dan Perbedaan*. Yogyakarta,: Dar al-Salam, 2004.
- Al-Jamal, Ibrahim Muhammad. *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*, terj. Fiqih Wanita. Semarang: CV. Asy-Syifa', 1981.
- Abidin, Selamat dan Aminudin. *Fikih Munakahat*, Jilid I. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

- Al-Jaziri, ‘Abd al-Rahmān. *Kitāb al-Fiqh ‘alā al-Mazāhib al-Arba’ah*. Mesir: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra 1969.
- Al-Sabiq al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Mesir: Dār al-Fath, 1999.
- Al-Zuhaily, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islām Wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.
- Alfisyah. Analisa Hadis-Hadis Misioginis dalam Buku Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’an, *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001
- Al-Qaṭṭān, Mannā’ Khafīl. *Studi Ilmu-ilmu Qur’an*, terj. Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1996.
- Al-Farmawi, ‘Abdul Hayy. *Metode Tafsīr Mauḍū’i, Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Al-Nabhani, Taqiuddin. *al-Syakhsiyyah al-Islamiyyah*, I. Beirut: Dār al-Ummah, 1994.
- Arsyad, M. Nasir. *Seri Buku Pintar Islam Seputar al-Qur’an, Hadis dan Ilmu*. Bandung: al-Bayan, 1995.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Al-Syirbasyi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur’an*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Baidowi, Ahmad. *Hermeneutika Feminis Dalam Penafsiran Al-Qur’an*, Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis, Vol. 9, No. 1, Januari 2008.
- *Tafsir Feminis; Kajian Perempuan dalam al-Qur’an dan Para Mufassir Kontemporer*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, cet. II. Bandung: Mizan, 1995.
- Baker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baker, Anton. *Metode Research*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Barlas, Asma. *Cara Qur’an Membebaskan Perempuan*, R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Chalil, Moenawir. *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Daly, Peunoh. *Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

Dāwūd, Abū. *Sunan Abū Dāwūd*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Engineer, Asghar Ali. *The Right of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press, 1996.

------. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Benteng Budaya, 1994.

------. *Pembebasan Perempuan* terj. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 2007.

Fakih, Mansoer. *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Fakih, Mansoer. (ed); *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Gracia, *A Theory of Textuality*. New York: New York Press, 1996.

Hasan, As-Sayyid Kasrawi. *Ma'rifah al-Sunan wa Al-Asar*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1991.

Hamid, Zahri. *Pokok-pokok Hukum Perkawinan Islam dan UUP di Indonesia*. Yogyakarta: Bina Cipta, t.t.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 1991.

Hasyim, Syafiq (ed); *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: TAF Indonesia, tt.

Hosseini, Ziba Mir-. *Islam and Gender "The Religious Debate in Contemporary Iran"*. New York: I.B. Tauris, 1999.

Hanifah. Paradigma Tafsir Feminis; Studi Komparasi Pemikiran Amina Wadud Muhsin dan Asghar Ali Engineer, *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

Ilyas, Hamim. "Gender dalam Islam: Masalah Penafsiran" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah, Keadilan Gender dalam Syari'at Islam*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga. Vol. 35, No. II, Th. 2001.

- Ismail, Nurjannah. *Perempuan Dalam Pasungan; Bias Laki-laki Dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.
- Ilyas, Yunahar. *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an : Studi Pemikiran Para Mufassir*. Yogyakarta: Nuansa Pilar Media, 2006.
- *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Khan, Maulana Wahiduddin. *Agar Perempuan Tetap Jadi Perempuan: Cara Islam Membebaskan Perempuan*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Katsoff, Louis. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soejono Soemaryono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Kartini. *Pengantar Metodologi Riset*. Bandung: Mandar Maju, 1996.
- Mansur, M. "Metodologi Tafsir "Realis" ala Hasan Hanafi", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*"I, Juli 2000.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: NUN Pustaka Yogyakarta, 2003.
- *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriaki; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruksi Riffat Hassan*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan; Pembelaan Kiai Persantren*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mas'udi, Masdar F.. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Penerbit Mizan, 1997.
- Mernisi, Fatima dan Riffat Hasan. *Setara di Hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA Yayasan Prakarsa, 1996
- Maufur. Ayat-ayat Tentang Hak Ijbar Wali (Studi Dari Perspektif Teori Hermeneutik Rahman), *Skripsi*, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.
- Marhumah, Ema. Pendekatan Hermeneutik Dalam Hadis-hadis Tentang Wali Nikah, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*; Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007.

- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Munawwir, A. Warson. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fikih Lima Mazhab* cet. V, ter. Masykur AB, dkk. Jakarta: Lentera Basritama, 2000.
- Mājah, Ibnu. *Sunan Ibnu Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Musa, M. Yusuf. *Ahkām al-Aḥwāl Al-Syakhsiyyah*, cet. I. Mesir: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1956.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: NM TRIPHATI PVT, 1972.
- Marsot, Afif Lutfi al-Sayyid. *Dua Perempuan Wira Usaha dalam Mai Yamani, Feminisme dan Islam*. Bandung: Cendikia, 2000.
- Majid, Nurcholis. *Islam Doktrin Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Najib, Agus Moh.. Kontroversi Perempuan Sebagai Wali Nikah, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Naṣr, Sayyed Husein. *Islam dalam Cita dan Fakta*. terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid. Jakarta: Leppenas, 1985), hlm. 21.
- Nazir, Moh.. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Rahman, Fazlur. “Status Wanita Dalam Islam, Sebuah Penafsiran Pemikiran Modernis”, dalam *jurnal asy-Syir’ah, Keadilan Gender dalam Syari’at Islam*. Yogyakarta: Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga. Vol. 35, No. II, Th. 2001.
- Riḍā, as-Sayyid Muhammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- Rohmaniyah, Inayah. “Otonomi Perempuan dalam Islam: Studi Metodologi Pemikiran Asghar Ali Engineer”, *Tesis*, Program Pasca Sarjana Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 2001.
- Rifai, Zainul H. “Kisah Israiliyat dalam Penafsiran al-Qur’an” *Al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, XIII, April-Juni 1994.
- Syaltut, Mahmud. *Min Taujihāt al-Islam*. Kairo: al-Idārah al-‘Ammah li al-Azhar, 1959.

Sahabuddin dkk. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.

Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qiraah Mu'ashirah*. Damaskus: Ahali li al-Nasr wa at Tauzi', 1992.

Sa'adah, Nailis. "Nusyuz dan Pandangan Amina Wadud dan Relasinya dengan Upaya Penghapusan Kekerasan Terhadap Istri, *Skripsi*, Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

Shalih, Subhi. *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilmi al-Malayin, 1977.

Shihab, Quraissy. *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.

Taufik, Adnan Amal dan Syamsu Rijal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.

Taqiyuddin, Imam. *Kifāyah al-Akhyār*. Indonesia: Toha Putra Semarang, t.t.

Thalib, Sayuthi. *Hukum Kekeluargaan Perempuan*, cet. Ke-II. Jakarta: UI Press, 1982.

Tong, Rosemarie Putnam. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, Second Edition, terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta: Jalasutra, 1998.

Team PSW. *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender*. Mataram: Penerbit Puat Studi Wanita (PSW) IAIN Mataram, 2007.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religious*. New York: Columbia University Press, 1958.

www.fahmina.org

www.komnasperempuan.or.id

Yatim, Badri. *Bagaimana Menafsirkan al-Qur'an: Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.

- Yunus, Mahmoud. *Hukum Perkawinan dalam Islam*, cet. Ke-X. Jakarta: Hidakarya Agung, 1983.
- Yusuf, Muhammad. Menggugat Peran Wali Nikah; Potret Bias Gender dan Analisa Fikih Egalitas, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Zahrah, Abu. *Abu Hanifah Hayātuhu wa Āsaruhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Zahrah, Abu. *Ahwāl al-Syakhsiyyah*. ttp: Dār al-Fikr al-‘Arabi,t.t.

CURRICULUM VITAE

DATA PRIBADI

Nama : Yuldi Hendri

Tempat dan Tanggal Lahir : Sungai Naning Utara, 18 Juli 1986

Alamat : Jorong Pematang Aur, Kenagarian Sungai Naniang,
Kec. Bukik Barisan, Kab. Lima Puluh Kota, Sumatera
Barat

Jenis Kelamin : Laki-laki

Agama : Islam

Nama Ayah : Pardi

Nama Ibu : Marianis

RIWAYAT PENDIDIKAN

Tahun 1993-1999 : SDN 03 Sungai Naning Utara, Payakumbuh, Sumbar

Tahun 1999-2002 : MTsN 1 Dangung-Dangung, Payakumbuh, Sumbar

Tahun 2002-2005 : MAN/ MAKN 1 Koto Baru Padang Panjang, Sumbar

Tahun 2005-2009 : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta